CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO «ARIAS MONTANO»

SERIE B NÚM. 6

LA DISPUTA DE TORTOSA

POR

ANTONIO PACIOS LOPEZ, M. S. C.

PREMIO «MENENDEZ PELAYO», 1949

I

ESTUDIO HISTORICO - CRITICO - DOCTRINAL

MADRID - BARCELONA, 1957

LA DISPUTA DE TORTOSA

I



Talleres Gráficos ISELAN. Aguas, 13. MADRID

INTRODUCCION

Presentamos al lector la más importante de todas las Disputas habidas en el Medioevo entre cristianos y judíos. La obra consta de dos volúmenes: en el segundo se transcriben las Actas oficiales levantadas durante la Disputa misma; en el primero hacemos un estudio de ellas y de su contenido: las citas de las Actas han de buscarse siempre en el volumen segundo.

Respecto a este primer volumen, lo dividimos en dos partes. Contiene la primera un resumen histórico de lo sucedido y un estudio crítico acerca de la autenticidad de las autoridades alegadas. Contiene la segunda un sumario de los argumentos empleados, junto con su valoración en orden a la fuerza demostrativa, señalándose su conformidad o disconformidad con la argumentación tradicional. Es la parte más interesante para el estudio de las Actas, por constituir en realidad un verdadero índice de materias que creemos necesario que el lector consulte para no perderse en la selva enmarañada de las discusiones.

Se añaden dos Apéndices: uno sobre el libro de Jerónimo *Séfer ha-piqqurim,* cuyo resumen damos, tomándolo de Posnanski; juzgamos conveniente su inserción porque su contenido subyace en la argumentación de toda la Controversia, aunque apenas se cite en ella. El segundo es una breve noticia de los Escritos oficiales judíos: del todo inútil para el especialista, la hemos juzgado de absoluta necesidad para el profano, al menos si es cristiano, a fin de que pueda leer con inteligencia esta obra y percibir la mayor o menor fuerza de la argumentación usada en la Disputa.

Vienen después dos Indices: el primero, de los lugares bíblicos citados en este volumen, paralelo al que ponemos en el segundo.

El otro es un Indice de nombres propios ; dado que la bibliografía la aducimos a lo largo del estudio, nos pareció serviríamos mejor al lector con el índice de nombres propios que no con el bibliográfico. En él no incluímos los nombres bíblicos, y además tendimos a españolizar los nombres más usados.

No pusimos índice de materias —fuera del brevísimo final de este volumen—, porque consideramos como tal toda la segunda Parte, a la cual deberá recurrir el lector.

Viene al final la fe de erratas principales, por las que pedimos benevolencia al lector. No toda ha sido culpa mía ; baste decir lo siguiente : los espíritus debían ponerse como un paréntesis, que luego se cortaba antes de la impresión ; los puntos sublineales hubieron de colocarse demasiado bajos ; la impresión se empezó en 1950, con el segundo volumen, y no se ha acabado hasta ahora, y creo no exagerar si digo que me llevó más trabajo la corrección de pruebas que la misma composición de la obra ; ante tales dificultades y demoras no me quedaba más que elegir el aceptar las erratas o renunciar a ver la obra impresa. Respecto a los textos hebreos, imposible, por razones tipográficas, no ya ponerlos en la lengua original, sino el hacer una transcripción decorosa. Hube, pues, de renunciar a mi deseo de poner también en la lengua original todas las citas alegadas en la Disputa.

Réstame declarar mi agradecimiento más sincero a cuantos me ayudaron. Entre ellos merecen especial mención : entre los judíos, mis grandes amigos de New York, Simón Bernstein, Moisés Lutzki y Boaz Cohen, quienes me introdujeron en el conocimiento de la vida judía, siéndome así sumamente útiles para la composición de este primer volumen. Entre los cristianos, debo especial deuda a la mecanógrafa María Cervelló, al Dr. Millás, que me sugirió la materia e introdujo en su estudio, y sobre todo al gran aramaista Alejandro Díez Macho, quien no sólo tuvo a bien revisar todos los textos hebreos y arameos aducidos para que no fueran deficientemente interpretados, sino que puso a mi disposición su riquísima biblioteca de especialista, siéndole así deudor de una gran parte de la bibliografía consultada.

Gracias a tales ayudas, espero que, no obstante los defectos y deficiencias que nuestro trabajo contiene, sea por igual útil, y aun deleitable, tanto a los lectores cristianos como a los judíos.

PRIMERA PARTE

ESTUDIO HISTORICO-CRITICO DE LA DISPUTA DE TORTOSA

CAPITULO PRIMERO

PRECEDENTES DE LA DISPUTA DE TORTOSA EN LAS CONTROVERSIAS JUDEO-CRISTIANAS EN ESPAÑA

Los organizadores de la Controversia de Tortosa, lejos de considerarla como un hecho aislado, más bien la miraron como continuación, mejor aún, coronación de los esfuerzos que durante toda la Edad Media había hecho la Iglesia, ya oficialmente, ya de un modo extraoficial, para atraerse a los judíos e incorporarlos al cristianismo. El mismo Benedicto XIII alude a estos esfuerzos, presentándose a sí mismo como continuador de esa actitud tradicional (1), e incluso en la condenación que del Talmud hace en su Bula «Etsi doctoris gentium», se basa en la que anteriormente hicieran Gregorio IX e Inocencio IV (2). La Disputa de Tor-

(1) "Non enim oportebat aliquos dicere, ut dicebant, quod ipse dominus noster ex gestis Romanorum, quomodo aliqui circa hoc intenderant, aliqui vero ad cor habentes, morte tamen preventi, affectum deducere non poterant ad effectum: Item eciam in Ispania, premaxime tempore gothorum, multi notabiles prelati cum iudeis collaciones seu disputaciones tenuerant, eos convincendo, et quamplures literatos viros iudeos et alios ad Christi fidem converterant" (ses. 48, p. 403-404).

(2) "Nos itaque, omne velamen ab eorum oculis evellere cupientes, attento quod predecessores nostri Gregorius IX et Iunocentius IV prefatos libros Talmud, eamdem perversam doctrinam, ut dictum est, continentes, propter errores et hereses in eo contentos, comburi iusserunt, Nos, eorum vestigia imitantes, prefatam doctrinam, una cum suis actoribus, fautoribus et defensoribus reprobantes, statuimus ut nemo fidelis cuiuscumque status, condicionis aut secte existat, doctrinam ipsam audire, legere aut docere presumat publice vel occulte" (ses. 69. Bula, p. 599).

tosa—la mayor de todas las habidas (3)—cierra el ciclo de esa tradición medieval, y, tanto por el número y sobre todo la calidad de los convertidos como por el desprestigio en que hizo caer a los doctores judíos, constituye el más rudo golpe al judaismo español.

No estará de más echar una mirada sobre esa lucha multisecular, para situar debidamente la Controversia que nos ocupa, que es su última batalla decisiva.

Pero ante todo conviene distinguir bien la acción del Estado y la de la Iglesia: indudablemente se influyeron mutuamente, y en ocasiones hasta se interfirieron, como no podía ser menos en Estados católicos como los medievales; pero no por eso difieren menos en su aspecto formal. No pocas veces los dignatarios eclesiásticos fueron los representantes del Estado en la legislación, ya como verdaderos legisladores, cual sucede en los Concilios de Toledo, ya como consejeros de los Reyes, cual sucedió después. Su acción en esos casos, no sólo miraba a la salvación de las almas, fin de la Iglesia, sino también al bienestar temporal de la nación, fin del Estado. Cuando proceden como obispos, su acción es eclesiástica; cuando proceden como españoles, directa o indirectamente encargados de legislar por el poder temporal, su acción es estatal. Tal acción no es en sí reprensible, pues, por el hecho de ser representantes de la Iglesia, no por eso están dispensados de sus deberes de ciudadanos, obligados a procurar el bien común; solamente serán reprensibles cuando su actuación se oponga a los preceptos de la ley natural o a los del Evangelio. Pero, en ambos casos, su acción habría que reprenderla, no como eclesiástica, pues no lo es, sino como civil.

La diferencia de las dos actuaciones está en el fin que persiguen; la del Estado busca la unidad y cohesión interna, que la paz reine entre los ciudadanos; la de la Iglesia busca la conversión a la fe verdadera, y la defensa de la fe en los ya convertidos y en los cristianos viejos.

Ambas actuaciones tienen dos momentos: el de captación y el de defensa, que puede degenerar en persecución. Por la captación, el Estado se esfuerza en incorporarlos a la nación, lograr que se sientan nacionales como todos los demás, que amen al país como su única y verdadera patria, que se diluyan en la unidad nacio-

(3) "La maggiore fra le dispute religiose fu quella tenuta a Tortosa" (ZOLLI, *Antisemitismo*, Roma, ed. A. V. E., 1945, p. 123).

"Lucha dramática, cuyo volumen no alcanzó ninguna controversia judeo-cristiana de antes o después" (BAER, *Tolĕdot ha-yĕhudim bi-Sĕfarad ha-noṣrit*. Tell-Abib, 1945, p. 410).

nal ; la Iglesia, en cambio, se esfuerza por incorporarlos a su fe mediante la razón, la persuasión y las disputas. Aunque los dos fines son distintos, se completan y ayudan mutuamente ; de ahí que entrambas potestades, eclesiástica y civil, se aúnen y se apoyen en tal modo, que no pocas veces sea difícil deslindar su actuación.

Cuando la acción del Estado fracasa en ese intento de captación—y fracasó siempre que se intentó, a pesar de todos los favores y privilegios, que no sirvieron sino para acusar más su personalidad *distinta,* que rompía la unidad estructural del pueblo—, pasa a la defensa contra ese cuerpo extraño,* inasimilable : es absurdo pretender que dos pueblos *que no se quieren fundir en uno,* habiten entremezclados, pacíficamente, y formen un conjunto armónico en lo interior, y suficientemente fuerte para rechazar los peligros que del exterior puedan venirle. Esta postura de defensa es evidentemente lícita en tal caso, y aún, en principio, la misma expulsión, siempre que fuere necesaria al bien común. Podrá someterse a discusión la licitud de los medios empleados en la defensa, pero no la defensa misma. La defensa es contra personas humanas, cuyos derechos naturales hay que dejar siempre a salvo, si crímenes personales no les hacen perderlos en virtud de la misma ley natural : así una expulsión en masa, donde la mayoría son personalmente inocentes, sería ilícita si se les expulsase privándoles de todo medio de subsistencia ; sería de hecho condenarles a muerte sin crimen personal proporcionado. Igualmente sería ilícito al Estado sustraer los hijos a la influencia de sus padres, ya que la misma ley natural confiere a éstos el deber y el derecho de educarlos. Ilícito sería también proceder a esa defensa movidos por un odio de raza, que, a más de anticristiano, sería antihumano, dada la unidad específica de nuestro linaje. El único móvil legítimo es el bien común, el proteger la unidad y la paz contra quienes la perturban, el defenderse de los enemigos de dentro, como se defiende toda nación de los enemigos de fuera, so pena de renunciar a su propia existencia.

Creemos que la posición del imperio visigodo con relación a los judíos españoles fué, hablando en general, una posición de legítima defensa, impuesta no por odio de raza, sino por necesidad vital. Los Padres de los Concilios Toledanos deliberaban larga-

* Acerca de la incompatibilidad judeo-cristiana, véase cap. I ("Incompatibilidad racial"), pp. 47-86 del libro de NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica* (Burgos, 1954).

mente sobre las resoluciones que luego plasmaban en sus cáno-
Sus medidas van aumentando (4 *) progresivamente en rigor, porque también veían que el peligro iba creciendo. A la conversión de Recaredo (a. 587) se hallaron con una organización judía fortalecida durante el período arriano. La iniciativa de defensa parte no del rey, sino de los prelados: el fin a que se dirige es proteger la fe de los cristianos, cercenando el proselitismo judío; el medio, prohibirles la comunicación con los cristianos (4). Acción, como se ve, que sigue las huellas del Concilio de Elvira (5), y es netamente eclesiástica, tanto por el origen como por el fin, aunque el Estado, como católico, la hiciese suya. Nada reprensible hay en esas disposiciones, redactadas por hombres como Másona y Leandro: aun la más dura de todas, tomar los hijos nacidos de matrimonios mixtos para bautizarlos, está conforme con la práctica de la Iglesia, que aún hoy exige, para autorizar esos matrimonios, el compromiso de educar a los hijos católicamente.

Pero en adelante, la acción es cada vez más estatal, pues aunque emprendida las más de las veces por los Concilios, lo es casi siempre a instigación del monarca, e incluso bajo la forma por él propuesta. Es que ya no se veía sólo el peligro de la fe, sino el peligro de la nación como tal. La religión no azuza las disposiciones de los reyes, sino que las templa y las modera con la

---

(4 *) Acerca de esta progresiva malquerencia, cf. MANUEL VALLECILLO AVILA, *Los judíos en Castilla en la Alta Edad Media*, en "Cuadernos de Historia de España", Buenos Aires, 1950, pp. 17-21.

(4) "*Por sugestión del Concilio* (decían los Padres en el canon 14) mandó nuestro gloriosísimo príncipe (Recaredo) que se incluyese en los cánones lo siguiente: Que no sea lícito a los judíos tener esposas ni concubinas cristianas, ni comprar esclavos cristianos para usos domésticos, y que si de tal consorcio hubieren nacido hijos, les sean tomados para bautizarlos. Que no se les permita ejercer ningún oficio público por cuyo medio se les facilite la ocasión de imponer castigo a los cristianos. Si algunos cristianos hubieren sido manchados por ellos con el rito judaico, o circuncidados, sean restituídos en la libertad y religión cristiana, sin rescate alguno" (Actas del III Conc. Toledano (a. 589), cit. por AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los Judíos de España y Portugal*, Madrid, 1875, t. I, p. 83). Sobre la actuación de los Concilios Toledanos, cf. TEODORO ANDRÉS MARCO, *"Constitución, transmisión y ejercicio de la monarquía hispano-visigoda en los Concilios Toledanos"*, discurso en la apertura del curso 1928-1929, en la Universidad de Salamanca.

(5) El concilio de Elvira (ca. 313) prohibió el matrimonio con judíos o herejes (can. 16), el que los judíos bendijesen los frutos de los campos de cristianos (can. 49) y el que un cristiano comiese con judíos (can. 50).

caridad cristiana. Así las disposiciones de Sisebuto, que culminaron en su edicto de expulsión o conversión, merecieron la desaprobación de San Isidoro (6). Y en el Concilio IV de Toledo (a. 633), presidido por este Santo, se inculca el principio, siempre sostenido por la Iglesia, de que nadie debe ser forzado a convertirse (7). Con todo, aumenta la severidad con relación a las disposiciones del tercer Concilio, prohibiéndoseles en absoluto el ejercicio de todo cargo público (8).

Los Concilios XII (a. 681) y XIII (a. 683), presididos por San Julián, extreman la dureza, precisamente a instancias del rey Ervigio, que veía acrecentarse cada vez más el peligro. En efecto, parece que por aquel entonces les había llegado parte del Talmud de Babilonia (9) soliviantando su orgullo de raza y haciéndolos más temibles por su nueva organización. Por eso, a mayor peligro, más eficiente debía hacerse la defensa del Estado. Precisamente para hacer frente a esos peligros en el orden dogmático, escribió San Julián su obra apologética *De comprobatione aetatis sextae.*

Finalmente, Egica, benévolo al principio con los judíos, hace aprobar luego contra ellos las leyes más duras que ningún concilio había aprobado antes. Pero esas leyes, aprobadas por el XVII Concilio de Toledo (a. 694), vienen motivadas por la acusación de alta traición al Estado en que se fundan, ya que se ponían de acuerdo con los de otras regiones transmarinas para la

---

(6) "Qui (Sisebuto) in initio regni Iudaeos ad fidem christianam permovens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit" (S. ISIDORO, *Historia Gotorum,* Era DCL) (cit. por LUKYN WILLIAMS, *Adversus Iudaeos,* Cambridge, 1935, p. 215).

(7) Así lo recuerda el canon 57: "Non enim tales (iudaei) inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiae: sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante gratia Dei propriae mentis conversione homo quisque credendo salvatur. Ergo non vi, sed libera arbitrii facultate, ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi" (MANSI, *Concilia,* X. 633).

(8) Can. 45: "Praecipiente domino atque excellentissimo Sisenando Rege, id constituit sanctum Concilium, ut iudei, aut hi qui ex iudeis sunt, officia publica nullatenus appetant."

(9) "It appears that there were then special reasons for fearing jewish influence. The jews were making much of certain books, which, it may be presumed, had reached them lately. For the eleventh canon of the Council forbade their reading "those books which the Christian faith rejects." These may have been parts of the Babylonian Talmud" (LUKYN WILLIAMS, *op. cit.,* pp. 219-220).

ruina de España (10). Que la acusación del rey no era infundada, parece demostrarlo la conducta que pocos años después observaron los judíos, cooperando a la invasión musulmana (11): es probable que la conquista de los árabes no hubiera sido posible si no hubieran hallado judíos en España (12*). Cualquier estado moderno, en tales circunstancias, hubiera procedido con más severidad. Quizá hubiera sido el momento de urgir el decreto de expulsión dado hacía tiempo por Sisebuto. El Concilio no se atrevió a tanto. Siglos más tarde, aleccionados por la experiencia, los Reyes Católicos resolvieron difinitivamente la cuestión con su decreto de expulsión (12). Gracias a él hicieron posible por primera vez

---

(10) Cf. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.* I, p. 99.

(11) Cf. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.* I, pp. 105-108.

(12 *) Un reciente estudio de la expulsión de 1492 es el de NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ, en su citada obra *Los Judaizantes Castellanos*, capítulo VIII: "En torno a la expulsión de los judíos", pp. 353-370.

Sobre los judíos entre los visigodos, cf. J. JUSTER, *La condition légale des Juifs sous les Ros visigoths*, en "Etudes d'Histoire juridique off. a P. F. Girard", II, 1912, pp. 275-335; y KATZ, *The Jews in the visigothic and frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, en "Journ. Sav.", 1938, pp. 255 ss. Cf. también *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, III, 1940, pp. 179-184.

(12) 31 de marzo de 1492. No pretendemos dar juicio sobre el edicto en sí, cosa que excedería los límites asignados a este capítulo: nos limitamos a consignar algunas de las buenas consecuencias que de él derivaron. Respecto al juicio que merece, remitimos al lector a la autorizada opinión de MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tomo III, pp. 397-402 (ed. Madrid, 1918), donde, después de narrar las numerosas conversiones que siguieron a la Disputa de Tortosa y la favorable aceptación que el elemento judío convertido tuvo entre los cristianos (hasta el punto de que apenas quedó familia noble que no emparentara con judíos), muestra cómo luego cundió el espíritu judaizante (aun entre sacerdotes, frailes y monjas), poniendo en verdadero peligro a la fe católica, trocando el amor y simpatía primeros en desconfianza y odio, y originando multitud de crímenes, hasta el punto de que la cuestión planteada ya no era otra que la de quién mataba a quién. En vista de esa situación de hecho, acaba diciendo: "El edicto, tantas veces y tan contradictoriamente juzgado, pudo ser más o menos político, pero fué *necesario* para salvar aquella raza infeliz del continuo y feroz amago de los tumultos populares... La decisión de los Reyes Católicos no era *buena* ni *mala;* era la *única* que podía tomarse, el cumplimiento de una ley histórica" (p. 402). Juicio en cierto modo semejante da MENÉNDEZ PIDAL cuando, tras aludir a la expulsión de los judíos, añade: "En su comienzo, bajo los Reyes Católicos, la intolerancia es algo *necesario* para unificar la nación en su espíritu europeo, suprimiendo religiones extrañas" (*His-*

la asimilación al pueblo cristiano y a la nacionalidad española de los innumerables judíos convertidos en tiempos anteriores. Sólo Dios sabe cuántos descendientes de judíos hay hoy en España; pero de tal modo se han asimilado, que ni ellos mismos conocen su origen, y así, lejos de ser un peligro, contribuyen a su prosperidad.

Acción de la Iglesia

Eugenio Zolli, en su libro *Antisemitismo,* puntualiza muy acertadamente la diferencia esencial entre el proselitismo cristiano y el judío: «El hebraísmo de aquella época (la antigua), y probablemente de todas las épocas, según fué descubierto por dos autorizados científicos de distinta fe religiosa, Hoennike y Güdemann, es una mezcla de universalismo y de particularismo... El universalismo abre la puerta a la propaganda hebrea; el particularismo se la cierra. En cambio el joven cristianismo, de carácter universalista, asocia con amplitud mayor elementos de vida religiosa preexistente. Destierra de las comunidades cristianas toda reminiscencia de vida nacional» (13).

La vocación de todas las naciones aparece en primer plano en las promesas hechas a los Patriarcas. Las palabras «en tu descendencia serán bendecidas todas las naciones» (14) se repiten en casi todas ellas. De ahí el celo que los fariseos del tiempo de Jesús mostraban en hacer prosélitos (15). Pero olvidados de que su pueblo había sido elegido para gloria de Dios (16), buscaban en ese apostolado su propia gloria, la individual y la na-

---

toria de España, t. I, Introducción. Las dos Españas, p. 80). El decreto de expulsión no debe, pues, considerarse ni juzgarse como *medida religiosa*—los mismos Papas recibieron en sus Estados no pocos de los expulsos—, sino como *medida política*. que unos justifican como necesaria, mientras otros la condenan.

(13) Zolli, *op. cit.* p. 40.

(14) Cf. Gén. 12,3; 18,18; 22,18; 28,14; 49,10.

(15) "Vae vobis scribae et pharisaei hypocritae: quia circuitis mare, et aridam, ut faciatis unum proselytum: et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennae duplo quam vos" (Math. 23,15).

(16) "Et dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris, sicut locutus est tibi... et faciat te excelsiorem cunctis gentibus quas creavit, in laudem, et nomen, et gloriam suam" (Deut. 26,18.19).

cional. Y esto fué el origen de su infidelidad y reprobación (17). Orgullosos de ser hijos de Abraham, no vieron que de nada sirve ser hijo de Abraham según la carne, que la verdadera filiación está sólo en la semejanza de las obras (18), que es poderoso Dios para hacer de las piedras hijos de Abraham (19), que aquellos son hijos de Abraham que tienen su fe (20), aquellos son hijos de Dios que son movidos por su espíritu (21). Al reino de Dios espiritual, opusieron un reino temporal ; a la victoria sobre el demonio y sojuzgación de su poder prometida en el protoevangelio (22) opusieron como ideal el reino temporal de Israel y la sojuzgación a él de todas las naciones (23). La consecuencia de este concepto farisáico era hacer de todos los prosélitos una especie de enemigos de su propia patria : imposible ser o hacerse judío y seguir amando como propia la patria en que nació. En consecuencia, el impulso proselitista queda frenado por ese particularismo nacionalista, agravado por el desprecio y la postergación de que los mismos prosélitos eran objeto por el mero hecho de no ser hijos de Abraham según la carne. Y un espíritu antihebreo tenía que brotar necesariamente en los corazones más sensibles

---

(17) "Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis: et gloriam, quae a solo Deo est, non quaeritis?" (Ioan. 5,44; cf. Ioan. 12,43).

(18) "Si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite... Vos facitis opera patris vestri... vos ex patre diabolo estis; et desideria patris vestri vultis facere" (Ioan. 8,39. 41.44).

(19) "Et ne velitis dicere intra vos: Patrem habemus Abraham, dico enim vobis quoniam potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae" (Math. 3,9).

(20) "Et signum accepit circumcisionis... ut sit pater omnium credentium... et sit pater circumcisionis non iis tantum qui sunt ex circumcisione, sed et iis qui sectantur vestigia fidei" (Rom. 4,11.12). Cf. Rom. 9,6-8; ; Gal. 3,29; 4,21-31.

(21) "Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei" (Rom. 8, 14).

(22) Gen. 3,14.15.

(23) Véase sobre esto, FREY: *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps*, en "Biblica", XIV, 1933, pp. 133-199 y 269-293; la opinión talmúdica es, por otra parte, bien explícita (cf. Shabbat, 63 a, 151 b; Bĕrakot, 34 b; Sanh, 91 b, 99 a; Pĕsaḥim, 62 a).

Sobre un Mesianismo más espiritual conservado en grupos minoritarios píos, cf. A. DÍEZ MACHO, *¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?*, en "Estudios Bíblicos", XII, 1953, pp. 148-154.

a la adhesión patria: era el espíritu de defensa de una nación que se sentía invadida por otra nación enemiga (24).

En cambio la Iglesia tuvo buen cuidado de quitar de su pro-

---

(24) Sobre este nacionalismo judío véase ZOLLI, *Antisemitismo*, quien lo tiene como uno de los principales motivos de la aversión y el odio que los judíos acabaron siempre por concitar contra sí de parte de todas las naciones entre quienes convivieron. "Al fin del s. II a. C. el mundo grecorromano comienza a sentir el hebraísmo *como un cuerpo extraño*... Cada comunidad (de la Diáspora) se considera *como una célula de la nación en tierra extranjera. Un pequeño estado* que tiene su organización administrativa, financiera, judicial y religiosa... Las comunidades de la diáspora tienen una jerarquía administrativa completa que les confiere el carácter *de un cuerpo aparte*" (ZOLLI, *Antisemitismo*, p. 39). El mismo autor, en la pág. 159, recuerda la actitud de Teodoro Momsem, quien, aunque enemigo de todo antisemitismo, rogaba en 1880 a los judíos renunciasen a sus "peculiaridades", añadiendo que los hebreos eran para Alemania lo que en tiempos pasados fueron para el estado romano: "un elemento de descomposición".

Pueden verse también: THEODORO HERZL, *L'Etat Juif*, París, Librairie Lipschutz, 1926; KADMI COHEN, *Nomades*; BERNARDO LAZARE, *L'Antisèmitisme*, Jean Cres, Paris, 1934.

Respecto a los motivos religiosos, en que también insiste Zolli, creemos son de poca aplicación en un ambiente cristiano. Esos motivos pudieron motivar la antipatía, pero no el odio. Testimonio fehaciente de la antigüedad de esa antipatía es la Epístola de San Pablo a los Romanos, cuyo fin principal es poner en armonía a judíos y gentiles convertidos al cristianismo. Pero el mismo Apóstol zanja en su Carta la cuestión, quitando para el futuro todo pretexto de odio. Sobre la actitud de la Iglesia hacia los Judíos, véase el opúsculo *Los Católicos y los Judíos*, Ediciones de "Tribuna Israelita", México, 1952, 48 pp., 2.ª ed. Reseña en SEFARAD, XIII, 1953, pp. 166-168.

Hemos de hacer constar aquí que el clima de comprensión cordial y teológica al "misterio de Israel", por parte de los teólogos católicos de nuestros días, favorece cada vez más la amigable convivencia de las dos Religiones. El Judaísmo, en recientes publicaciones católicas, es considerado como un "cisma" en el pueblo de Dios. El Judaísmo, fiel a la Biblia, y el Cristianismo, ambos son "el pueblo de Dios", pero el Judaismo—esto es, lo que se llama el "misterio de Israel"—*temporalmente*, sólo temporalmente—está "en cisma" por no reconocer el Mesías Jesucristo; llegará un día, cuando con su infidelidad haya dejado entrar a formar parte del pueblo de Dios a los Gentiles, en que volverá a reintegrarse plenamente al pueblo de Dios.

Véase la exposición razonada de éstas y otras ideas en las siguientes publicaciones católicas: DOM OEHMEN, *Le schime dans le cadre de l'économie divine*, en "Irenikon", XXI (1948), pp. 6-31. Véase también el artículo del editor de los "Cahiers Sioniens", PAÚL DÉMANN, *Israel et l'unité de l'Eglise*, en "Cahiers Sioniens" (1953), p. 1-24. Cf. tam-

selitismo cuanto supiera a nacionalismo exclusivista (25). La lucha que para lograrlo hubo de sostener contra los conversos judaizantes aparece en los Hechos de los Apóstoles, y la Epístola a los Gálatas es un documento precioso que nos da a conocer los tenaces esfuerzos de los judíos para obligar a judaizar a los gentiles convertidos. La Iglesia salió victoriosa de esa lucha, y se extendió por todo el mundo. Predicó el reino de los cielos, no una patria terrenal; se opuso al poder del demonio y del pecado, no al de las naciones ni a su paz. Por eso se atrajo también odio y persecuciones, pero no de los patriotas, sino de los malos, de los seguidores del demonio que persiguen a los hijos de Dios. Jamás el patriotismo alejó de ella; por el contrario, han sido siempre los católicos los mejores patriotas, porque saben muy bien que «no arrebata los reinos terrenales quien ha venido a dar los celestiales» (26).

En esta acción proselitista, la Iglesia buscó siempre con especial cuidado la conversión de los judíos; ellos eran los primeros invitados a la fe, como hijos de las promesas, y el precepto

---

bién KARL THIEME, *Ur-Diakonie als Heilmittel des Ur-Schisma,* en "Freiburger Rundbrief" (1954), pp. 13-21. Cf. también J. MARITAIN, *Ransoming the Time,* cap. VI: *The Mystery of Israel,* pp. 141-195 y p. 315 (New York, 1941); J. MARITAIN, *A Christian looks at the Jewish Question* (New York, 1939); ERIK PETERSON, *Le Mystère des Juifs et des Gentiles dan l'Eglise,* editado por Desclée en París, Colec. "Les Iles".

En España los católicos, cada vez más, van haciéndose eco de esta teología católica del judaísmo; tan comprensiva, que explica la incredulidad mesiánica de los judíos como *pueblo,* como parte del misterioso plan salvífico de Dios. Llegará el día en que se termine este cisma *temporal.* En el Congreso de Apologética de Vich, con motivo del Centenario de Balmes, el Prof. Millás Vallicrosa expuso ante los teólogos españoles la nueva postura de acercamiento e inteligencia del "misterio de Israel".

(25) "Omes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. Quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis. Non est iudaeus neque graecus: non est servus, neque liber: non est masculum, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Iesu. Si autem vos Christi: ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes" (Gal. 3,26-29).

(26) "Non eripit mortalia, qui regna dat celestia" (palabras de Prudencio, usadas por la Iglesia en el Oficio de Epifanía). Véase la Encíclica "Divini Illius Magistri", donde Pío XI cita la carta 138 de S. Agustín para confirmar la idea de que la Iglesia configura a los mejores ciudadanos.

de Jesús ordenaba que se les predicase a ellos los primeros (27), bien que sabía que por sus estrechas miras nacionalistas y por su orgullo de raza, serían los últimos en entrar colectivamente en ella (28). En efecto, la Iglesia, que no choca con el patriotismo de ninguna otra nación, chocó con el nacionalismo judío. Este buscó someter por el poder temporal a todos los pueblos, interpretando en sentido material y político las promesas mesiánicas; la Iglesia busca someter al reino de Cristo a todas las naciones, no por la fuerza de las armas, sino por el amor; no destruyéndolas, sino mejorándolas por la obediencia a los mandatos divinos, librándolas de la servidumbre al tirano que derribara al primer hombre y volviéndolas a la sumisión del Padre que las creó y las ama (29).

La Iglesia española trabajó cual ninguna en pro de la conversión de los judíos: lo hizo tanto por necesidad de defensa, para proteger la fe de los cristianos contra el proselitismo de los judíos, establecidos en España desde remotos tiempos, cuanto por espíritu de apostolado y deseo sincero de hacerles participar de los bienes merecidos por Cristo en el sacrificio de la Cruz. La táctica defensiva se reduce en sustancia a evitar en lo posible toda relación entre judíos y cristianos, y sobre todo entre judíos convertidos y no convertidos, para hacer viable la perseverancia de aquéllos y su perfecta asimilación o incorporación al espíritu cristiano. Esta táctica se inicia oficialmente en el Concilio de Elvira, se prosigue con las decisiones de los Concilios Toledanos, y alcanza siglos más tarde su máxima eficiencia, a partir de Inocencio III, en cuyo tiempo se impuso a los judíos la obligación de llevar un signo distintivo, escuchar sermones de sacerdotes católicos y asistir a las disputas bíblicas (30). La Santa Inquisición, establecida por ese Pontífice para acabar con la herejía albigense, pero extendida luego a todas las herejías, y aplicada en España para velar por la fe de los conversos musulmanes y judíos, amenazada de con-

---

(27) "Eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae" (Act. Ap. 1,8).

(28) "Nolo enim vos ignorare fratres misterium hoc: ...quia caecitas ex parte contingit in Israel, donec plenitudo Gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret" (Rom. 11,25.26).

(29) Véase sobre la diferencia del concepto mesiánico entre judíos y cristianos, el artículo ya citado de Frey: *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps*, pp. 133-199 y 269-293.

(30) Cf. Zolli, *op. cit.* p. 119.

tinuo por la convivencia con sus antiguos correligionarios, fué el arma defensiva más eficaz que jamás usó la Iglesia (31).

La táctica de captación o proselitismo cristaliza en las predicaciones, las disputas públicas y los escritos polémicos. Ciñéndonos a estos últimos, se distinguen netamente dos estadios: el Patrístico, durante el imperio visigodo, y el de la Reconquista. La diferencia principal estriba en la clase de argumentos usados. Mientras en el primero son de uso exclusivo los bíblicos, con desconocimiento absoluto o casi absoluto de los escritos posteriores judíos, en el segundo se usa, tanto o más que la Escritura, el Targum, el Talmud, los Midrashim y los autores medievales hebreos: los polemistas son casi todos judíos conversos, la ma-

---

(31) Cf. LORCA, *La Inquisición Española,* Colección "Pro Ecclesia et Patria". Edit. Labor, 1936. Propiamente Inocencio III no hizo más que "dar carácter universal y definitivo a las disposiciones ya existentes" (*op. cit.,* p. 47): El verdadero fundador de la Inquisición fué más bien Gregorio IX, en 1231 (*op. cit.* p. 47-49). En la Corona de Aragón fué introducida en 1232 por obra del mismo Gregorio IX y de San Raimundo de Peñafort (*op. cit.* 54-55). En Castilla, en cambio, bien que hubiera severas leyes civiles contra los herejes, no funcionó la Inquisición hasta los Reyes Católicos, que le dieron organización nueva, de acuerdo con el Papa Sixto IV, y la extendieron a todos sus reinos, dando origen a la Inqnisición española, el año 1481 (*op. cit.* pp. 55 y 61). Esta nueva organización de la Inquisición en España se debió a la necesidad de hacer frente al peligro de los falsos conversos. Sobre la actividad llevada a cabo por ésta en relación con esos conversos, véase LORCA, *op. cit.* pp. 61-168. El resultado fué lograr en breve la integración sincera a la fe católica y a la unidad nacional española de los muchos conversos que en ella había, acabando a la vez con las matanzas populares, triste página de los tiempos anteriores. Es probable que este resultado no se hubiera logrado de no mediar el decreto de expulsión de los no convertidos, ya que sobre los no bautizados ningún poder tenía la Inquisición. Gracias a ello se logró en España la unidad de la Fe y acabó en ella para siempre el problema judío, que siguió y sigue aún, aquejando a tantas otras naciones.

No se olvide, en descargo de la Inquisición, que entendía no contra los judíos sino lo fictoconversos. También conviene tener presente que los judíos ortodoxos o rabbanitas persiguieron por delito de herejía y con crueldad medieval a los garaítas, y que a la catequesis cristiana de los primeros siglos respondieron con persecución; de donde los famosos dichos de Tertuliano: "Synagogas Judaeorum fontes persecutionum"; los judíos: "Seminarium infamiae nostrae" (*Ad. Nat.,* I, 14; *Adversus Judaeos,* 13; *Adversus Marc.,* 3, 23. Entonces la Sinagoga estaba—dice el Seudo Agustín, *Altercatio Eclessiae et Synagogae.* P. L. 42, 1.131.— "sceptro et legionibus fulta".

yoría rabinos antes, y así tienen conocimiento profundo de las fuentes hebreas.

PRIMER ESTADIO : PATRÍSTICO

Tres santos son sus representantes : San Isidoro, San Ildefonso y San Julián. La argumentación es exclusivamente bíblica, influída por los Padres anteriores, especialmente Tertuliano, San Cipriano, San Agustín y San Gregorio M. Sus escritos, más que polémicos, son catequísticos : su fin es instruir y persuadir a los judíos de la verdad de la fe cristiana, para lograr que los numerosos conversos, que más o menos presionados habían abrazado la fe, acabasen por aceptarla de corazón, probándoles que el Mesías es Cristo y su reino la Iglesia (32). No explanan mucho los argumentos, quieren a veces probar por el Antiguo Testamento lo que en él sólo se indica obscuramente (vgr., el misterio de la Sma. Trinidad), abusan del sentido místico, no hacen distinción entre los argumentos verdaderamente demostrativos y los de mera congruencia ; en una palabra : falta aún la precisión teológica de la Escolástica. Ignorando el hebreo, desconocen los escritos judíos, y sólo algunas alusiones a sus leyendas (vgr., la de los 6.000 años) aparecen en sus escritos, sin duda porque habían trascendido al pueblo. A pesar de todo, la mesianidad de Jesús aparece clara por la S. Escritura.

El que más trabajó en esa empresa de atraer voluntades y hacer cristianos de corazón a los judíos que sólo habían simulado su conversión, fué San Isidoro. Tres obras escribió a este fin : un tratadito inédito sobre los testimonios de Isaías (33), el tratado *De Fide Catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos libri duo* (34) y, finalmente, su *Liber de variis Quaestionibus adversus iudaeos et ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes, ex utroque Testamento collectus*, editado recientemente por Vega y Anspach.

El fin de las dos últimas obras es idéntico : hacer verdaderos

(32) Tal es el plan de los dos libros de S. ISIDORO, "*Contra Iudaeos*".

(33) Cf. A. E. ANSPACH, "*Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*", p. 59. Y "*S. Isidori Hispalensis episcopi Liber de Variis Quaestionibus*", praefatio, p. XXXVIII.

(34) S. ISIDORI, *De Fide Catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos libri duo,* ad Florentinam sororem suam", M. L. 83, col. 450-538.

cristianos de los judíos convertidos bajo Sisebuto, quienes, fluctuando entre cristianismo y judaísmo, no practicaban bien ninguna de las dos religiones (35). La disposición, en cambio, es completamente distinta, pues mientras en el *Contra iudaeos* sólo aborda dos cuestiones: probar que Cristo es el Mesías (1er. libro), y la Iglesia su reino mesiánico (2.° libro), en el libro *De variis quaestionibus*, no sigue orden fijo, sino que va tratando los diversos puntos del Antiguo Testamento que podrían ofrecer dificultad a los judíos. El tratado *Contra Iudaeos* es como la demostración de la tesis; el *Liber de variis Quaestionibus* viene a ser la solución de las dificultades que los judíos podían presentar contra la tesis ya demostrada. Los dos se completan mutuamente: el primero gana en claridad y orden por la misma limitación de su tema; el segundo gana en amplitud y alcance por la diversidad de los temas tratados; pero eso mismo le hace perder en orden y claridad. El mismo San Isidoro viene a considerarlo como una especie de obra de consulta de que el cristiano podrá echar mano para responder a los judíos según las dificultades que éstos le propusieren (36). Muchos capítulos coinciden en el tema y forma con otros de la obra *Contra Iudaeos*, aunque generalmente están más explanados; otros hay que en nada se refieren a la cuestión judía, poniéndolos sólo para edificación del lector; otros, en fin, y no son pocos, contienen cuestiones propias, que asientan principios útiles para la solución de

---

(35) "...utroque pede claudicantes, nec vere christiani, nec in toto iudaei, sed potins malorum christianorum atque iudaeorum deteriores." SAN ISIDORO, *Liber de Variis Quaestionibus*, Ed. Vega y Anspach, Escorial, 1940, p. 1.

(36) San Isidoro expone así su plan en el Prólogo: "Quamobrem ea ipsa, quae in veteri Testamento erga litteram dissona sibi et inconvenientia videntur, etsi non omnia, quantum tamen valui, ex libris legis et Prophetarum decerpsi, et in hoc volumine velut per membra ita per singula capitula, in unum corpus coegi; et qualiter ea, quae sibi, ut praefatus sum, secundum historiam contraria videntur, spiritualiter sibimet concordent atque conveniant, juxta capacitatem sensus mei ex libris majorum informatus breviter disserui. Nonnulla etiam, quae ad spiritalem intelligentiam congruere noscuntur, brevi sermone, prout valui, huic opere inserui. Sed et alia plurima, quae ad aedificationem legentium utilia fore perspexi, locis competentibus in hoc libro inserta coniunxi. Quae omnia diligens ac pius lector, si studioso ac benevolo animo tractare non dedignaverit, et seipsum in fidem rectam informabit, et perfidis iudaeis atque ceteris infidelibus seu quibuslibet haereticis, si necessitas obvenerit, ex libris divinis Deo favente, respondere poterit" (S. ISIDORI HISPALENSIS, *Liber de Variis Quaestionibus*, prol. p. 1-2).

las dificultades que contra la mesianidad de Cristo o la divinidad de la Iglesia podían los judíos presentar, y éstos son los más útiles en orden a la polémica. La obra, de extensión considerable (87 capítulos y 272 páginas), llevada con rigor al principio, decae al final hasta el punto de reducirse a un conglomerado de textos sin apenas comentario (37).

Sus dos libros *Contra Iudaeos*, por su concisión, por el admirable orden que en ellos resplandece a pesar de los innumerables textos aducidos, y por la claridad con que aparecen sus conclusiones en el simple paralelo de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, son una verdadera obra clásica que sirvió de cantera a los siglos posteriores.

Poco importa que muchos de los textos aducidos no resistan a una crítica seria, que otros sean pruebas de mera congruencia, que de otros use para su argumentación tomándolos en un sentido espiritual a veces discutible, en cuyo uso, sin embargo, es muy parco, si se le compara con San Agustín o San Gregorio. Todo esto da fácil pie a una impugnación de muchos de sus párrafos ; pero la prueba de conjunto emerge clara y evidente por la multitud y diafanidad de los textos, que se explican y aclaran mutuamente. Incluso la brevedad del comentario ayuda a su fuerza apologética : el lector ve que no es el ingenio de un hombre, sino la misma Escritura, quien le pone ante los ojos la verdad de la misión de Cristo y de la Iglesia su reino, y así, sin la violencia y humillación que entraña toda disputa, se siente dulcemente impulsado a ver *por sí mismo* la verdad. No es polémica lo que busca, sino catequesis, persuasión, captación de aquellos que forzados por las leyes visigodas, habían abrazado externamente la verdadera fe, sin sentirla ni tenerla en su corazón (38).

---

(37) Cf. VEGA, en el Prólogo a este libro, p XXX.

(38) Las versiones que usa son a veces la Vulgata de San Jerónimo, otras la Vetus Vulgata latina, y aun a veces de varias versiones se arregla un texto, y hasta cita algunos textos que no se encuentran en ninguna versión actual, pero sin duda corrían en las de su tiempo. En los Salmos usa preferentemente del Salterio Romano y del Mozárabe. Desconocedor del hebreo, desconocía también el contenido de los libros talmúdicos, y, como por otra parte la libertad de opinión judía estaba entonces cohibida, apenas se preocupa de los prejuicios y argumentos judíos, fuera de aquellos que por su difusión y popularidad trascendían al vulgo. Así sólo dos veces hace alusión a opiniones judías: una acerca de los 6.000 años, que aprovecha a su favor para interpretar el sábado en un sentido místico, como figura del año 7.000 que será de descanso y paz (M. L. 83,

Carácter bien distinto presenta el tratadito escrito años más tarde por San Ildefonso (Obispo de Toledo desde el 657-667), bajo el título *De Virginitate perpetua Sanctae Mariae* (39) : La piedad, la ternura y la poesía del Capellán de la Virgen hacen encantandora su lectura. Sus 12 capítulos, los dos primeros contra Helvidio y Joviniano, los restantes contra los judíos, son un canto de amor y devoción mariana, que pregona la virginidad de la Madre y las grandezas de su Divino Hijo, que lo es a la vez del Padre Eterno. Probada en el capítulo 3.° la virginidad de la Madre por Is. 7, 14 y Ez. 44, 2, da en el 4.° la razón de la incredulidad judía, a saber : el falso concepto mesiánico que se habían formado, con el que eran incompatibles los sufrimientos de Cristo. «Et quare non est ipse? Quia vidimus eum, et non erat aspectus... unde nec reputavimus eum» (Is. 43, 2-3) (M. L. 96, c. 69). Prueba luego contra ellos que ha venido, por los textos clásicos de la bendición de Jacob a Judá y de las Setenta semanas de Daniel, dedicándose después, desde el capítulo 6.° en adelante, a demostrar la Divinidad del Hijo de María, ya por textos del Antiguo Testamento, ya por los milagros que el mismo Cristo ejecutó, mostrando absoluto dominio de la naturaleza.

San Julián, en cambio, sigue las huellas de la tradición isidoriana en su *De comprobatione aetatis sextae* (40), escrito el año 686, y dedicado al rey Ervigio. Su fin es demostrar que el Mesías ya ha venido, en contra de la afirmación judía de sus contemporáneos que afirmaban no vendría hasta el año 6000 (Talm. Bab. Sanhedrin, 97 a. b.). Se muestra en ella teólogo excelente, pensador profundo y erudito, versado en la lectura de los Padres. Coincidiendo en muchos puntos particulares con San Isidoro, maestro de todos los hombres de saber visigodos, es más extenso y

---

col. 523), y otra en que refuta la opinión vulgar entre los judíos de la existencia de un su rey en el Cáucaso, con que querían debilitar la prueba del Génesis 49,10 ("mentientes nescio quem regem ex genere Iudae in extremis orientis partibus regnum tenere" M. L. 83, col. 464) Según Kahle, San Isidoro usó también, mediata o inmediatamente, de versiones griegas de origen judío, hoy perdidas, cual parece deducirse de la alegación de Os. 7,16—"arco engañoso"—en la forma de "facti sunt mihi in sagittam reciprocam" (l. I, 19,2 y 47,2), y la de Ier, 4,3 en la forma: "spinis peccatorum suorum circumdedit populus hic". Ambas lecciones hallan eco en la tradición judía (Cf. KAHLE, *The Cairo Geniza*, London, 1947, p. 177-178).

(39) "*De Virginitate perpetua Sanctae Mariae* adversus tres infideles, liber unicus" M. L. 96, col. 53-110.

(40) *De Comprobatione aetatis sextae*, libri tres. M. L. 96, col. 547-586.

fuerte en la exposición de los argumentos y se muestra original en la disposición de su obra, subordinada toda ella a una sola idea: demostrar que el Mesías ya vino. Entre toda la argumentación usada a este efecto merece consignarse especialmente una de sentido común que aduce en el libro 2.° (M. L. 96, 557 ss.): Cristo alega sus propios milagros y las profecías del Antiguo Testamento para probar su Mesianidad, y nadie le dice, ni a El ni luego a sus apóstoles, lo que ahora dicen los judíos: «Aún no es el tiempo de venir el Mesías.» Lo cual prueba que la opinión judía de que el Mesías no vendrá hasta el año 6000 es de origen posterior, y nada tiene que ver con la doctrina revelada, y por consiguiente no merece ningún crédito.

Por la importancia excepcional que da San Julián a la cuestión del tiempo de la venida del Mesías, anuncia ya a los polemistas futuros, que harán de ella la cuestión fundamental, como veremos en la Disputa de Tortosa (41).

2.° Período

Los controversistas de la parte cristiana son casi todos judíos convertidos. Judío era Rabbi Samuel el Marroquí, convertido en Toledo el 1085 (42); judío, Pedro Alfonso (antes Rabbi Moysés Sefardí), bautizado en Huesca el 1106 (43); judío, Paulo Cristiano, que sostuvo, por parte cristiana, la disputa de Barcelona contra Nahamánides, en presencia de Jaime I el Conquistador en 1263 (44); judío, Alfonso de Valladolid, antes Abner de Burgos,

(41) Aunque por la época en que vivió (s. XII) pertenezca al período siguiente, por el método que sigue en la polémica (uso exclusivo de argumentos bíblicos y desconocimiento de las fuentes rabínicas), pertenece también al período patrístico S. Martín de León (+ 1.203), fiel seguidor de la tradición isidoriana. Véase sobre él A. VIÑAYO GONZÁLEZ, *San Martín de León y su Apologética antijudía*, ed. Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1948.

(42) En su obra "*De Adventu Messiae, quem iudaei temere expectant*", (M. L. 149, col. 337-368) muestra los motivos de su conversión.

(43) M. L. 157, col. 535-671.

(44) Sobre esta disputa, Cf. MILLÁS VALLICROSA, *Sobre las fuentes documentales de la Controversia de Barcelona en el año 1263*. Extracto de Anales de la Univ. de Barcelona, 1940; CECIL ROTH, *The Disputation of Barcelona* (1263), en "The Harvard Theological Review", vol. XLIII, núm. 2, abril 1950, pp. 117-144. La disputa duró sólo 4 días, cuando la de Tortosa ocupó 69. Naḥmánides era llamado por los cristianos Bonastruc da Porta (Cf. LUKYN WILLIAMS, *op. cit.* p. 245, nota 1)

autor del *Moré Sedeq* (1270-1348); judío. Jerónimo de Santa Fe (antes Iĕhoshua' ha-Lurquí), que llevó la Controversia de Tortosa; judío, en fin, Pablo de Burgos, cuya obra *Scrutinium Scripturarum*, escrita el 1433, es considerada como uno de los mejores escritos apologéticos producidos en España. El conocimiento de la mentalidad judía es por lo mismo profundo; y es ese conocimiento lo que determina una verdadera revolución en los métodos de la polémica. A los argumentos bíblicos, de uso exclusivo en los tiempos pasados, se añaden ahora los argumentos tomados del Talmud, de los libros Sinagogales, de los Midrashim y aun de la misma Cábala. Los mismos textos bíblicos, alegados antes según las versiones, se puntualizan ahora según el texto hebreo. Y como el culto de la filosofía estaba muy extendido, se echa también mano de ella en orden a la controversia, usándose argumentos de orden racional, de influjo neoplatónico y masarrí primero, aristotélico después (según la corriente filosófica de moda), con que se procura defender el dogma.

Esta evolución tiene la ventaja de hacer más asequible la polémica para las inteligencias judías, atacando sus prejuicios en su mismo campo. Pero también tiene sus inconvenientes: fácilmente se fuerzan los textos, separándolos de su contexto, para probar con ellos lo que se desea, y, en el uso de los argumentos extrabíblicos, se pierde aquella seguridad que da el basarse sobre la palabra divina, ya que en general sólo tienen un valor *ad hominem*. El uso de la filosofía conduce fácilmente al abuso, defendiendo con ella las proposiciones más contradictorias: esto lleva en filosofía al escepticismo, y en lo religioso al agnosticismo fideísta que ya se advierte claramente en los judíos de la Controversia de Tortosa, y al racionalismo, que había de dar al traste con el judaísmo ortodoxo, y cuyo representante más genuino sería luego Spinoza. Simultáneamente, la creencia en un Mesías personal se debilita cada vez más, al ver que fallaban todos los cálculos acerca de su llegada. Ya Rabbi Albó, que tomó parte tan activa en la Controversia de Tortosa, decía pocos años después en su libro *Sefer 'Iqqarim* que «la creencia de la venida del Mesías, *si bien no podía ser tenida estrictamente como artículo de fe,* descansaba en la tradición, alma del judaísmo y única esperanza de libertad en medio del cautiverio» (45). Negado o puesto en duda

(45) Citado por AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.* II, p. 446, nota. Es curioso cómo los judíos medievales esperaban al Mesías para que los librase de la cautividad, e incluso consideraban esta liberación como una de las principales operaciones profetizadas acerca de él, y en cambio los

ese dogma, la religión pasa a ser algo civil : cada pueblo tenga la suya, todas son igualmente buenas. Impugnador de esa posición agnóstica fué Luis Vives (46).

Entre los polemistas de este período son dos los que merecen especial mención en orden a la Controversia de Tortosa · Pedro Alfonso y Raimundo Martí.

Pedro Alfonso, con su *Dialogus* (47), marca la transición del período patrístico al de la reconquista : en forma cortés, sin estridencias antihebreas, hace la defensa de su conversión, exponiendo los móviles que a ella le indujeron, en una fingida disputa consigo mismo, ya que los dos personajes, uno judío y otro cristiano, que toman parte en ella, son Moisés (su nombre cuando judío) y Pedro Alfonso (el nombre que tomó cuando cristiano). Aunque también impugna la religión musulmana, casi todo el tratado, dividido en doce títulos para que mejor puedan hallarse las distintas materias, mira a la religión judía. Abundan las especulaciones filosóficas propias de este período. Pero lo que más nos interesa en orden a la Controversia de Tortosa es el uso que hace de muchos textos talmúdicos usados también en la citada Disputa, y cuya concordancia advertiremos más tarde. Incluso parece haber usado de escritos cabalísticos (48). El ataque que hace al Talmud, a base de los errores en él contenidos, es el primer precedente de la segunda parte de la Controversia de Tortosa, en que por la misma vía se procedió a la impugnación del Talmud.

---

judíos modernos intentan obtener eso mismo mediante el movimiento sionista, sin que cuenten para nada con la ayuda del Mesías.

(46) Cfr. Dr. MILLÁS VALLICROSA: *La apologética de Luis Vives y el Judaísmo*, en "Sefarad", 1942, p. 293-323.

(47) "*Dialogus Petri cognomento Alphonsi, ex iudaeo christiani et Moysi iudaei*", M. L. 157, col. 535-671. En el título primero prueba que los judíos entienden carnalmente las palabras de las profecías y que las interpretan mal.—Título 2.°: Causas de la presente cautividad y por qué dura tanto.—Título 3.°: Los judíos creen neciamente que sus muertos resucitados volverán a poblar la tierra (milenarismo judío).—Título 4.°: Los judíos cumplen muy poco de la Ley, y aun ese poco no agrada a Dios.—Título 5.°: Sobre la Ley sarracena.—Título 6.°: De la Santísima Trinidad.—Título 7.°: De la Virginidad de María.—Título 8.°: En el cuerpo de Cristo se encarnó el Verbo: Cristo fué hombre y Dios a la vez.—Título 9.°: Cristo vino al tiempo profetizado, y cumplió en sí todas las profecías.—Título 10: Cristo se dejó voluntariamente matar por los judíos.—Título 11: Resurrección y Ascensión de Cristo.—Título 12: La Ley cristiana no es contraria a la Ley de Moisés.

(48) "Alphonsi seems have used material afterwards incorporated in the Zohar" (LUKYN WILLIAMS, *op. cit.* p. 235).

Pero el que más influjo tuvo en la argumentación usada por Jerónimo en la Controversia de Tortosa fué Ramón Martí, con su *Pugio Fidei* (49), probablemente la mejor obra en materia de Controversia judeo-cristiana, a la que saquearon casi todos los polemistas cristianos posteriores. Todos o casi todos los textos talmúdicos y midráshicos usados por Jerónimo en Tortosa están tomados, más o menos literalmente, del *Pugio fidei* Dedicado, por precepto de obediencia (50), desde 1250, al estudio del árabe y hebreo, compuso su gran obra entre 1276 y 1278, tras larga y meticulosa preparación (51). Conocimiento de los elementos que ha-

---

(49) RAIMUNDO MARTINI, O. P., *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos*, cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi", ed. Lipsiae et Francofurti, a. 1687. Sobre su autor y su obra dice Menéndez Pelayo: "En el siglo XIII la portentosa y nunca igualada erudición rabínica del dominico Ramón Martí, el cual hoy mismo confiesan los judíos más doctos que ninguno de los nacidos fuera de la Sinagoga ha llegado a penetrar tan hondamente los arcanos de la ciencia talmúdica como el autor del *Pugio fidei*, que no fué sólo incomparable hebraizante y arabista, sino profundo autor de Teodicea, que inspiró a Pascal una gran parte de sus celebrados pensamientos" (*La Iglesia y las Escuelas teológicas*, en "*Ensayos de Crítica filosófica*", Madrid, 1918, p. 239). "Pascual explotó a manos llenas el *Pugio Fidei* de nuestro Ramón Martí, según se ha demostrado en estos últimos años" (*Algazel*, en *op. cit.* p. 358). "Pero hubo en el siglo XIII un dominico catalán, versado quizá como no ha sido ningún otro cristiano en la erudición rabínica y talmúdica, y conocedor profundo, además, de la lengua árabe, cuyo primer vocabulario se le atribuye. Fray Ramón Martí (Raimundus Martini) leyó las obras teológicas de Algazel, comprendió el gran partido que de ellas podía sacarse aplicándolas a la Teología cristiana, con la cual no podían menos de coincidir en gran parte de sus tesis; y cuando levantó aquel insigne monumento de controversia que se llamó *Pugio fidei*, calcó toda la primera parte, que es de índole estrictamente filosófica y va dirigida contra la impiedad de los averroistas, en el *Tehafot*, de Algazel, a quien muchas veces cita y otras traduce sin nombrarle, reproduciendo sus argumentos en defensa de la creación "ex nihilo", de la ciencia de Dios respecto de las cosas individuales, y del dogma de la resurrección de los muertos" (*Algazel*, en *op. cit.* pp. 356-357). Respecto a la influencia de Raimundo Martí en la Summa contra Gentes de Santo Tomás, que a continuación afirma Menéndez y Pelayo, es cosa ya hoy dilucidada que fué la Suma del Santo la que influyó en Raimundo Martí.

(50) Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 43.

(51) LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 43, lo supone acabado hacia el 1290, basándose en que en el mismo *Pugio*, p. 395, dice que "ahora es el año 1278". He aquí las palabras del *Pugio*: "Ad hoc est hic sciendum, quod Christianis computantibus nunc ab incarnatione Domini annos mille ducentos septuaginta octo, computant Iudei ab inicio mundi quinque millia triginta octo" (*Pugio*, 395).

bía de usar en su trabajo no le faltó, ya que en 1264 fué comisionado, en unión del Obispo de Barcelona y de San Raimundo de Peñafort, para ser censor de los libros hebreos y expurgarlos de las injurias que contuviesen contra la fe católica (52). Cuantos textos son susceptibles en esos escritos de interpretación católica, se hallan compilados en su *Pugio fidei*. Incluso algunos sólo aquí se hallan, por haberse perdido los libros que los contenían, cual sucede con los tomados del *Běreshit Rabbá de R. Moshé ha-Darshán* (53). De ahí que su obra fuera en los siglos posteriores

(52) *Shěqi'in*, p. 43. Su competencia llegó a tanto que PABLO DE BURGOS, en su *Scrutinium Scripturarum*. I, 8.15, habla de "Raimundus, *Rabbi* tuus..." LIEBERMANN, *Shěqi'in*, 144-45, a base de ciertas traducciones hechas por Raimundo, concluye que no estudió el Talmud desde su juventud (cf. p. 45, lin. 30, 31 y 32).

(53) Sobre la autenticidad de los textos alegados por Raimundo Martí, puesta en duda por algunos, transcribimos a LUKYN WILLIAMS, *op. cit.* p. 249, nota 4: "Raymund Martini's own honesty has been impugned. For my dear and revered teacher, Dr. Schiller-Szinessy, accused him in the Cambridge *Journal of Philology*, XVI, 130-152, of forging some of his alleged quotations in the interests of Christianity. They seemed to be too crudely Christian to have formed part of Jewish writings. It is sufficient to say here, that some of the passages adduced as false have since been discovered, that it is doubtful whether any are too strongly Christian to have been included in some Qabbalistic writing, and that Dr. Schiller-Szinessy's theory has not comended itself to scholars, Christian and Jewish alike. See Neubauer in the *Expositor*, 1888, pp. 101-105, 179-189; and also in his *Book of Tobit*, 1878, pp. XVIII-XXIV; Abr. Epstein, *Bereshit Rabbati*, 1888. There is no real doubt that Martini copied all his Jewish quotations from Jewish books. The "R. Rachmon" whom he mentions is, no doubt, a mystery, for the name is quite unknown as that of a Rabbi. Dr. Schiller-Szinessy suggested that it stood for Raymund himself, which is very improbable. May it be that the quotations atributed to "R. Rachmon" were ultimately taken from a Midrash in which the paragraph were headed "*Bshem Rachman*", i. e. "In the Name of the Merciful One", as is the case with the Preface of the Yemenite *Midrash ha-Gadol* published by Schechter, 1902, p. XVII? It may be noted that in the Pugio fidei the name of R. Rachmon seems to occur much more often in the Latin than in the Hebrew, which suggests that the mistake (if it be a mistake) was not originally made by Raymund Martini, but was copied by him from a source he used. Paul of Burgos A. D. 1432 refers to "Rabbi Rahamon" who writes on Gen. XV, 15 (Scrutinium, I.6.IV); but he knew Martini's book".—Schiller-Szinessy ha sido últimamente debidamente refutado por BRIERRE-NARBONNE, en su *Commentaire de la Genèse de R. Moïse le Prédicateur*, París, 1939.

Ultimamente, el Prof. BAER, en un artículo titulado *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim shel Raimundo Martini u-měqomam běmilḥamat ha-dat shel*

verdadera cantera de donde casi todos los controversistas cristianos sacaban su argumentación.

El conocimiento profundo que de todos esos libros poseía Raimundo Martí hace que en su argumentación pasen a un lugar hasta cierto punto secundario los textos bíblicos, cosa que también se observa en la Disputa de Tortosa.

Pero ya es hora de que, vistas las vías de argumentación usadas en los siglos anteriores, pasemos a tratar con más detalle las que usaron en la Controversia que nos ocupa. Bien que no sea mucha su originalidad, tiene sobre todas las demás polémicas la enorme ventaja de presentarnos una discusión viva, debidamente autenticada, en que, apareciendo simultáneamente los alegatos y respuestas de ambas partes, podemos apreciar mejor que en ninguna otra el valor de los argumentos usados y de las soluciones que se les dieron (54).

---

yĕme-ha-benaym, publicado en *Séfer Zikkaron* (ed. Jerusalén, 1942) ha intentado demostrar que Raimundo Martí es un falsificador, a base de la conducta observada por los judíos en la Disputa de Tortosa. Pero de esto se hablará más adelante. Por otra parte, no está de más recordar que, encargado Raimundo Martí de expurgar los libros judíos, abogó por que se les dejase en su integridad, pues eran útiles para la argumentación cristiana; conducta que, por cierto, no parece muy propia de un falsificador. Este oficio de censor puso en sus manos todos los escritos judíos de su tiempo, y nada tiene de particular que algunos de los libros por él citados hayan desaparecido.

El libro ya citado del gran talmudista contemporáneo SAÚL LIEBERMANN, *Sĕqi'in* (Jerusalén, 1939) y su artículo *Raimund Martini and his alleged forgeries*, en "Historia Judaica", V, 1943, pp. 87-102, defienden a R. Martí.

(54) De intento omitimos citar los numerosos polemistas judíos de este período (Yĕhuda ha-Leví, Kimḥi—José y David—, Moshé ben Naḥmán, Salomón ben Adret, Isaac Profiat Duran ha-Efodí, Ḥasday Crescas, etc.), de algunos de los cuales hay excelentes monografías en castellano (v. gr., la del Dr Millás Vallicrosa sobre Yĕhudá ha-Leví) No es nuestro propósito hacer un resumen de literatura polémica sino indicar las características de la acción de la Iglesia para así ambientar debidamente la Disputa de Tortosa; de ahí que aun de los polemistas cristianos tratamos sólo en cuanto es necesario para este fin, haciendo hincapié únicamente en Pedro Alfonso, como iniciador del método, y en Raimundo Martí, como fuente principal y casi única en que se inspiró Jerónimo en la Discusión de Tortosa.

Para los polemistas judíos, cf. WAXMAN, *A. History of Jewish Literature*, vol. II, cp. X, pp. 526 y ss. (2.ª ed., New York, 1943).

CAPITULO II

HISTORIA DE LA CONTROVERSIA DE TORTOSA

1.° Fuentes

La fuente principal, por no decir única, que nos informa de lo sucedido en esta Controversia, la más célebre y de más efectos de toda la Edad Media, son las Actas escritas durante ella, y revisadas entonces mismo por una comisión mixta de judíos y cristianos, y que nosotros hoy damos al lector.

De las muchas copias manuscritas que entonces se hicieron (1), sólo tres conocemos actualmente, conservadas en los Archi-

(1) Ya en la ses. 48 manda el Papa dar copia de todas las Actas precedentes a los judíos que quisiesen seguir la Discusión, que fueron en concreto los rabinos Ferrer, Matatías y Astruch:

"Et quia nonnulli ex iudeis de ultimo recitatis per magistrum Ieronimum copiam volebant, et illi respondere: nonnulli autem, non copiam eorum, sed solum informari cupiebant; quidam autem ex dictis iudeis intendebant se habere raciones notabiles que acthenus recitare, ex causa sua subterfugiendi consueta, omiserant, ut pretendebant, idcirco prefatus Dominus noster, volens principaliter ut omnes et singuli ipsorum ad plenum audirentur, *mandavit eis copiam dare de premissis*, et quod super eis et quibuscumque aliis predictam informacionem tangentibus diceret, et dubia si qua essent in prelibatis moverent, et super eis satisfacciones haberent sufficientes" (ses. 48, p. 404).

Que esta orden del Papa se cumplió, lo prueban diversas alusiones posteriores de Jerónimo y de R. Astruch. Así Jerónimo: "Ad hoc quidem respondens dico, quod patet dictum rabinum (Astruch) non bene studuisse *in processu* contentum, nam si illud fuisset diligenter perscrutatus, quod non sufficienter ad hanc racionem responderim minime dixisset" (ses. 54, p. 459); y en la ses. 55, p. 465: "Ad hanc autem racio-

vos del Escorial, del Vaticano y de la Curia Episcopal de Gerona. El ms. del Escorial (2) es el más completo y lujoso, de lectura fácil y abreviaciones relativamente escasas. El ms. Vaticano (3) carece de parte de la Bula de Benedicto XIII, que cierra las Actas. El de Gerona (4) es fragmentario, conteniendo

---

nem dico quod si prefatus rabinus processum superius habitum *attente* fuisset perscrutatus, quod respondissem ad hanc racionem confessus fuisset." Y Rabi Astruch: "Contra quintum punctum dico quod in disputacione in scriptis facta, nulla fit mencio de tali racione, ... mirandum est igitur de magistro Ieronimo, qui scriptum processum repilogat, qualiter repetat que in processu non sunt nec mencio de eis fiat aliqualis" (ses. 56, p. 475), y más adelante, en la misma sesión (p. 479): "Respondeo dicens quod responsio prehabita per respondentes in processu disputacionis est sufficiens."

Las copias debieron multiplicarse inmediatamente después de la Disputa, ya que en la Bula manda Benedicto XIII se prediquen tres sermones anuales en todos los lugares donde haya judíos (pp. 606-607), debiendo los predicadores tomar la materia de las Actas de la Disputa: "prout ex processu contra iudaeos in Curia nostra formato faciliter ille colligere poterit, cui onus incumbet predictum proponendi sermonem" (p. 606). Como en general esos predicadores eran religiosos, las copias tenían que hallarse en la mayoría de los conventos de éstos. Los repetidos despojos y aun incendios de conventos que tuvieron lugar en el pasado y en el presente siglo explican suficientemente la escasez de manuscritos que hoy se conservan.

(2) Ms. del Escorial, I-S.-10. Tiene folios 409 + VI de resumen de las sesiones; escrito en piel de vitela. Tiene bastantes añadiduras de texto al margen (cosa que no se da en el de Gerona); pero es muy legible y ofrece mejor sentido. También tiene más correcciones y aun rasuras que el de Gerona.

En uno de los primeros folios en blanco lleva adherida una cartulina con el siguiente epígrafe, escrito en caracteres completamente distintos a lo restante del Ms.: "Hieronimi de Sancta Fide Medici Benedicti XIII, Processus rerum et tractatuum et quaestionum 401, qui in Conventu Hispaniae Rabbinorum ex una parte ac Catholicorum ex alia ad convincendos iudaeos de adventu Messiae, factus anno 1413. Codex originalis." Esta cartulina va firmada por Antonio, prior de la Cartuja de Aula Dei.

(3) Codex Vaticanus, n.° 4.069. Es del s. XV, y tiene 203 folios en pergamino.

(4) Respecto al manuscrito de Gerona, Ms. n.° 20, transcribimos aquí el prólogo del Dr. Morera, archivero capitular, que lo encontró y reconstruyó. Advertimos que del Vaticano sólo hemos tenido las fotocopias de los folios que en este prólogo se citan:

"Perrarum hunc codicem Disputacionis cum iudeis coram Benedicto XIII, anno MCCCCXIII et seq. Derthusae aliisque huius principatus locis habitae, acta referentem, conlatis hinc inde fragmentis mire in Archivo nostro dispersis, reficere sategeram, quo tempore clarus Dr. Josephus Rius, investigandis iudeorum Cathalauniae rebus intentus, illum

poco más o menos las tres cuartas partes de las Actas; lo que le falta está suplido por fotocopias del ms. Vaticano. A pesar de ello, de él nos hemos servido para la transcripción, por ser el único de que inicialmente pudimos disponer, gracias a la amabilidad del Excmo. y Rdmo. Sr. D. José Cartañá, Obispo de Gerona, que se dignó prestárnoslo durante largo tiempo. Donde faltaba el texto, seguimos las fotocopias del Vaticano que lo completan. Más tarde pudimos consultar el ms. del Escorial, y anotamos las principales variantes, teniendo especial cuidado en compulsar aquellos lugares en que el Gerundense o el Vaticano ofrecían un sentido oscuro o dudoso: muchos lugares quedaron así aclarados, aunque no todos, ya que algunas veces tampoco el manuscrito del Escorial brindaba un sentido aceptable.

Creyó Posnanski, basándose en el título que lleva el manuscrito y en el lujo de su encuadernación, que el códice original es el del Escorial. Pero, a más de los pasajes oscuros a que hemos aludido, hay otros indicios que hacen muy improbable tal hipótesis. En primer lugar, la afirmación «codex originalis», que al principio de él se encuentra, está escrita con letra completamente distinta, y sobre una cartulina recortada y pegada al códice,

---

festina manu versavit. Mox Roman petens in archivo Vaticano codicem 4.069 latinum revisit, in quo eadem in Iudaeos occurrit disputacio, eamque photographice excepit. Sed cum textum Benedictine Constitutionis, quae illi est pro coronide, trnncum animadverteret, partem quae Vaticano deerat, voluit adhibito codice nostro supplere. Tunc quoque huius lacunas meo rogatu complevit diligens, missis ad hoc phototypiis snmptis ex eodem codice Vaticano.

Folia autem quae phototypia exhibent in presenti sunt haec: fol. I = 4 et 5 vatic. — fol. XII = 16 et 17 vatic. — fol. XLIX ad LXXII = 100-143 vatic.

Cum autem mihi pariter recipere contigerit fol. 6-10 v.° vatic. appendicis instar, inserentur in fine libri.

Gerunde, pridie Kal. Maii, anni MCMXXX
Josephus Morera, Can. Doct., Archivi
Capituli Praes."

Como se ve, los dos primeros fragmentos, tomados del Vaticano, son de poca consideración. El tercero, en cambio, abarca desde la ses. 39 a la ses. 52, ambas inclusive. Las citas, pues, referentes a esas sesiones, las tomamos, si otra cosa no se advierte, del Códice Vaticano; las demás se refieren al Gerundense. El fragmento 2.° forma parte de las ses. 8 y 9 desde las palabras "Insuper per me fuit vobis probatum... (ses. 8, p. 54) hasta: "Tunc autem ad probandum prefatos iudeos conclusos et in hac conclusione..." (ses. 9, p. 58).

cual si hubiese sido tomada de otro distinto, en cuyo caso perdería todo su valor. En segundo lugar, se explicarían muy mal, en un original, las frecuentes inserciones de texto, a veces considerable, al margen del ms., y que parecen más bien deberse a olvidos de un copista, subsanados después al darse cuenta. Tampoco faltan inserciones semejantes en el manuscrito Vaticano, aunque más raras. En cambio son pocas, y brevísimas en el Gerundense. Parece también natural que en el original se encontraran las firmas de la Comisión judeo-cristiana que se encargó de revisar el Proceso, cosa que sin embargo falta en los tres manuscritos. Finalmente los dos manuscritos (E. y G. e ignoramos si también el V.) encabezan así la ses. 60 (p. 525): «Ad hec per supradictum rabi Ferrer, ut premittitur, proximo recitata, prefatus magister Ieronimus respondet sub forma sequenti. Et dictus magister Ieronimus ad quamdam scripturam per rabi Ferrer noviter ductam cupiens respondere inquit...» (5). Evidentemente una de las dos fórmulas de introducción sobra, y el original no podía contener más que una sola de las dos. Siendo equivalentes, el copista pudo substituir una por otra, y los que se sirvieron de las copias pusieron las dos, por no saber cuál elegir. Creemos, pues, hallarnos, no ante un original y dos copias, sino ante tres copias, ninguna de ellas transcrita inmediatamente del original sino de otras copias intermedias. Por consiguiente, en cada caso podremos preferir la lectura de aquel manuscrito que mejor sentido ofrezca, ya que por otra parte la autoridad de los tres viene a ser la misma.

Para las cinco primeras sesiones de las 69 que ocupó la Disputa, tenemos, además de los Protocolos latinos, dos escritos judíos: Uno de autor desconocido, y otro de Bonastruch Desmaestre, de Gerona. Para todo lo restante de la Controversia no hay más testimonio que las Actas latinas; por eso dijimos más arriba que es la fuente casi única.

Respecto a esas dos fuentes judías dice Baer (6): «El fin de ambos era dar a conocer en las respectivas comunidades la marcha de la Controversia. Las tres relaciones (= las dos judías y la cristiana latina) concuerdan una con otra en líneas gene-

---

(5) Un fenómeno algo semejante se observa también en el encabezamiento de la ses. 37, en que el G. y E. dicen así: "Die vero mercurii, secunda mensis Augusti, iudei obtulerunt cedulam sequentem: Iudeus autem ex adverso proposuit sub forma sequenti dicens:" (ses. 37, p. 281).

(6) *Tolĕdot...*, p. 412.

rales; pero hay entre ellas diferencias características. Los judíos redactaron sus informes, según lo que recordaban, después que salían de la sala de las controversias, y a veces yerran o se equivocan. El escrito de Bonastruch se conserva sólo en la obra literaria posterior del autor del *Shébet Yĕhudá*, que añadió un suplemento propio, según su método. La mente de los autores de estos escritos fué calmar a los que les habían enviado. Pasaron en silencio lo que creyeron conveniente ocultar, y también expresaron su propio pensar antes que las palabras de sus compañeros en la hora de la Disputa, cuando no les gustaron.» (7).

Hasta aquí Baer. Nada añadiremos nosotros a su juicio, tanto más, que aunque tuvimos a nuestra disposición el *Shébet Yĕhudá* (8), no pudimos hacernos con la otra fuente judía para hacer

(7) Téngase en cuenta que en la Controversia oral (ses. 1 a 9) los judíos no dieron sus respuestas en conjunto, como hicieron luego en la escrita, sino separadamente, cada cual como mejor le pareció.

(8) *Shébeṭ Yĕhudá*, de Shĕlomó ben Verga, ed. M. Wiener, 1924 (fascíc. I, hebreo; fascíc. II, traduc. alemana).—La otra fuente se encuentra en *Yeshurun*, de Kobak, VI, 45-55. El *Shébeṭ Yĕhudá* ha sido traducido al castellano por D. Francisco Cantera, "Chébet Yĕhudá (La Vara de Judá) de Salomón ben Verga", Granada, 1927. Eisenstein, en su (*Oṣar ha-Vikkuḥim* (*Polemics and Disputations*), Nueva York, 1928, cap. 8, pp. 104-111, bajo el título *Vikkuaḥ ḥakmé Tortosha 'im Alurquí*, publicó también la carta de Bonastruch, tomando por base la forma del *Shébeṭ*, pero añadiendo las diferencias y adiciones que se encuentran en la fuente recogida en *Yeshurun*. Así sólo hemos tenido noticia indirecta de esta fuente. Sobre la relación de entrambas fuentes, que parecen ser dos copias libres de un mismo documento original, cf. FRANCISCO CANTERA, *op. cit.*, p. 19-24. Mientras para Eisenstein la forma conservada por Ben Verga es la básica, para Cantera, Baer y otros la del *Yeshurun* es más digna de confianza, ya que Ben Verga añadió bastante de su propia cosecha.

Según el catálogo de A. Z. Schwartz, *Die Hebräischen Handschriften in Osterrreich*, ausserhalb der National Bibliothek in Wien (Teil I: Bibel biskabbala, Leipzig, 1931), p. 158, el Ms. 221 (Ms. italiano, en letra rabínica, s. XVI, papel), que contiene varios escritos de polémica, como el de Naḥmanides y Pablo Cristiano, la Carta de Ja'aqob ben Eliyya, médico de Venecia a Pablo Cristiano, el *Séfer ha-Piqqurim* de Yĕhoshua' ha-Lurquí, contiene también (pp. 131-147) una *Bericht über die Disputation von Tortosa* que es la editada por Habberstam en el *Yeshurum* de Kobak, VI [Kobak, *Ginzé Nistarot*, fasc. 21]. Schwarz, p. 158, nota la poca consideración que a Eisenstein le merece la intocabilidad de los textos originales de polémica que publica en su *Oṣar ha-Vikkuḥim*, pues en la relación de la Controversia de Tortosa ofrece una combinación de la Relación I con S y en otros textos hace cambios *arbitrarios*: en las propias palabras del recientemente extinto gran bi-

comparaciones. Por lo demás su importancia es muy escasa, ya que la materia de esas primeras sesiones se repitió de nuevo en la Disputa escrita, de la ses. 10 en adelante

Con lo que no estamos tan conformes es con lo que el Dr. Baer dice a continuación (9): «Por el contrario, escribió el notario apostólico sus actas en el tiempo mismo de la controversia, y las redactó después, y no hizo esta obra con fidelidad (wĕ-yesh she-lo'asá 'abodató be-ĕmuná), ya por cortedad de entendimiento mi' uṭ ha habaná), ya con propósito deliberado.» (10).

Ignoramos si es su intención extender este juicio a todo el Protocolo latino, o bien circunscribirlo a las nueve primeras sesiones, en que la controversia fué oral. Si lo segundo, concedemos la *posibilidad* de que deslizara en algo, aún involuntariamente, al tomar sus apuntes; pero el *hecho* de ese desliz habría que probarlo; y el que no siempre coincida con las fuentes judías de las cinco primeras sesiones no nos parece una prueba suficiente, ya que esa diferencia se explica de un modo satisfactorio por lo que el mismo Baer nos dice de los dos escritos judíos, a saber: «Los judíos redactaron sus informes, según lo que recordaban, después que salían de la sala de las controversias, y a veces yerran y se equivocan... La mente de los autores de estos escritos fué calmar a los que les habían enviado: pasaron en silencio lo que creyeron conveniente ocultar, y también expresaron su propio pensar antes que las palabras de sus compañeros en la hora de la disputa, cuando no les gustaron» (p 412). Nos parece que eso es suficiente para explicar las posibles diferencias, sin necesidad de achacar error o mala fe al notario apostólico.

En cuanto a las sesiones de la disputa escrita (sess. 10-69) era de todo punto imposible el error, dado que todas las intervencio-

---

bliógrafo judío del Jewish Theological Seminary de Nueva York, Alexander Marx, en su reseña de la obra de Schwarz, de 1931, en la J. Q. R., pp. 77-78: En la División VII (Polemik, núms. 221-226 del Catálogo de Schwarz), "Schwarz compares various treatises with the readings in Eisenstein's *Ozar ha-Vikkuḥim* and complains of the arbitrary changes made by this editor".

(9) *Tolĕdot...*, p. 412.

(10) Criterio distinto parece haber tenido antes el Prof. Baer cuando en su artículo *Die Disputation von Tortosa* nos dice (p. 311) que el Protocolo oficial latino de las primeras sesiones está plenamente confirmado por dos fuentes fragmentarias hebreas. (Cf. dicho artículo publicado en "Spanische Forschungen", vol. III, pp. 307-336).

nes judías y cristianas eran presentadas por escrito e insertas al pie de la letra en las Actas oficiales (11).

A mayor abundamiento, acabada la discusión de las condiciones del Mesías, el miércoles 30 de agosto de 1413, y suspendidas las sesiones hasta el 29 de noviembre, se hizo en ese intervalo, por orden del Papa, la revisión de toda la Disputa habida hasta entonces, que abarca de la sesión primera a la 45 inclusive. Las precauciones tomadas no podían ser mayores: tres notarios apostólicos (Nicolás Cunill, Antonio de Campos y Pedro Cormano) hicieron la revisión en presencia del Maestro del Sacro Palacio, Sancho Porta, de Jerónimo y de *ocho judíos*, no designados precisamente por la parte cristiana, sino comisionados al efecto por sus correligionarios. La corrección fué hecha delante de todos ellos y testificada luego públicamente por los notarios ante toda la Curia romana (12).

Si esto no es suficiente para garantizar la fidelidad de las Actas no sabemos qué otras garantías pudieron exigirse. Pero aún hay más: copias de esas mismas Actas, revisadas como se ha dicho, fueron entregadas ciertamente a R. Matatías y a R. Ferrer (13), y según parece (por lo que más arriba dijimos), también a R. Astruch (14), a fin de que pudiesen estudiar cómodamente todo lo

---

(11) "Preterea, dominus noster Papa... voluit ac mandavit quod... omnia que huiusmodi informacionis deinde agenda super presenti materia ponerentur publice in scriptis; et quidquid dicendum, proponendum, arguendum vel respondendum foret, una pars alteri, et e contra, in scriptis sibi invicem condonarent, honorabili ac discreto viro domino Nicolao Cunil notario apostolico iniungendo quatenus hoc suum mandatum seu ordinacionem in scriptis autenticis redigeret" (ses. 9, p. 60).

(12) Así lo dice Jerónimo, sin que nadie le contradiga, en el resumen que del Proceso hizo en la ses. 62 (19 de abril 1414): "Post hec autem, dominus noster Papa sub precepto iniunxit quatenus totus processus per modum quo processerat, per tres notarios Curie eiusdem corrigeretur. Inter quos nominati fuerunt multum honorabiles dominus Nicolaus Conill, dominus Antonius de Campis, et dominus Petrus Cormano, qui dictam fecerunt correccionem in presencia reverendi magistri Sancii Porta, sacri Palacii magistri, et mei Ieronimi, cum eo assistentis, et *octo iudeis* presentibus per iudeorum congregacione ad hoc deputatis. In quorum presencia fuit facta dicta correccio et per dictos notarios in conspectu tocius Curie romane publice testificata" (ses. 62, p. 556).

(13) "Et tunc dominus noster Papa eis (a R. Ferrer y R. Matatías) benigniter et libere concessit quantumcumque tempus pecierunt, et precepit eis copiam dari de todo superiori" (ses. 62, p. 556). La copia que se les entregó abarcaba todo lo tratado hasta la ses. 48 inclusive.

(14) Cf. nota 1.

discutido hasta entonces y continuar la discusión. Ahora bien: protestaron los judíos de toda autoridad alegada por Jerónimo que les pareciera falsificada, y esas protestas constan en las Actas, a pesar que con ello se debilitaba la fuerza de la argumentación cristiana; protestaron igualmente, y repetidas veces, del modo de llevar la controversia respecto al orden de las materias que se habían de disputar, aunque ese orden había sido impuesto por el Papa mismo, y esa protesta aparece también consignada. Y, sin embargo, en toda la disputa no aparece ni una sola alusión a la posibilidad de una falsificación pequeña o grande de las Actas; de una tergiversación en ellas de las proposiciones de Jerónimo o de las respuestas judías. Los tres rabinos que siguen la discusión usan de las copias recibidas sin manifestar la menor desconfianza. Incluso R. Astruch acusa a Jerónimo no de que las Actas hayan sido falsificadas, sino de que en su resumen repita lo que no hay en el proceso escrito, al cual debería ceñirse (15).

Respecto a las sesiones posteriores a la 45 no consta en las Actas mismas que fueran revisadas con las mismas garantías que las anteriores, lo cual nada tiene de particular, ya que la misma revisión de las 45 primeras la conocemos sólo incidentalmente, por un discurso-resumen de Jerónimo hecho en la sesión 62. Pero las mismas Actas nos dan pie para suponer que dicha revisión se siguió haciendo con las garantías debidas en las materias que luego se discutieron. Así, Jerónimo acaba su repilogación de la sesión 47 (p. 402) con estas palabras: «Et ex nunc huiusmodi examen et sentenciam remitto determinacioni et decisioni sanctissime beatissimi domini nostri Pape, aut illius seu illorum cui vel quibus talis iniuncta fuerit determinacio aut decisio vel commissa, requirens super hoc fieri publicum instrumentum sub forma qua superius actum vel secutum, et illud processui adiungi.» En la copia dada a los tres rabinos que siguen disputando desde la sesión 48 en adelante estaba también la materia de la sesión 46 y 47, y ninguno de ellos impugna su fidelidad. En la sesión 56 (p. 481) R. Astruch, al acabar la exposición del 8.º punto de su memoria, pide que su memoria sea insertada en el Proceso (16). Su petición fué

(15) "Contra quintum punctum dico quod in disputacione in scriptis facta nulla fit mencio de tali racione... Mirandum est igitur de magistro Ieronimo, qualiter repetat que in processu non sunt, nec mencio de eis fiat aliqualis" (ses. 56, p. 473).

(16) "Et humiliter vestre Sanctitati supplico, Pater sancte, quod hanc

atendida, y no aparece por su parte la más mínima indicación o protesta de que se le falsificase.

Creemos, pues, que está fuera de duda la fidelidad o veracidad de las Actas. Eso no quita que puedan y deban admitirse cuando se probaren la existencia de omisiones o de errores introducidos por descuido de los copistas en las copias posteriores, cuales son los manuscritos que hoy poseemos.

Para terminar séanos permitido recordar que no debe exigirse a las Actas que nos digan más de lo que se propusieron decir. Desde la sesión 10, en que se empezó la discusión escrita, hubo también sin duda muchas intervenciones meramente orales ; pero sólo se consignó en las Actas lo que se debatió por escrito. Prueba clara de ello la tenemos en las siguientes palabras de Jerónimo, pronunciadas en la sesión 55 (página 469) : «Secunda vero pars huius puncti duo facit : Primo quidem vult ostendere quod auctoritas sex mille annorum fuit dicta oppinative. Et in hoc videtur quod iudeus velit impugnare quamdam formam per magistrum Sacri Palacii superius habitam ad probandum quod dicta auctoritas non fuerit dicta oppinative ; inducendo ad hoc argumentum tam ex parte tenoris ac doctoris quam impugnatorum, etc. Ego vero, pro presenti, nolo me intromittere circa illam formam defendendam quam prefatus magister ordinavit, quoniam fuit solum verbo posita, et verbotenus defensa.» De esta intervención de Sancho Porta no se halla vestigio alguno en las sesiones anteriores. Igualmente R. Albó presentó un cuaderno en defensa del Talmud, y le respondió Andrés Bertrán, profesor de Escritura y limosnero del Papa, en las sesiones 63 y 65. Pero ni del cuaderno ni de la respuesta de Bertrán se nos da detalle alguno. En general las Actas se limitan a trasladar fielmente la disputa por vía escrita (17) entre Jerónimo y los judíos, aludiendo sólo a las disputas incidentales que con los demás se suscitaban.

---

meam responsionem processui disputacionis adiungi mandetis, tamquam quam credo esse confirmatoriam responsionum per alios rabinos et per me ordinatarum et deffendendo illas ab obieccionibus per magistrum Ieronimum contra eas factis" (ses. 56, p. 481).

(17) Véase lo que dicen las Actas ses. 58 (p. 518): "Tunc autem idem magister Ieronimus quamdam conclusionem quo ad hec, repilogatoriam negocii, verbotenus retulit; et conclusiones breviter et succinte recitavit, negociumque ipsum ad examen et ordinacionem sanctissimi domini nostri Pape omnino remittens". Como esa intervención de Jerónimo fué oral, se alude a ella en las Actas, pero no se inserta en ellas. Igual creemos sucedió con el prólogo de la Memoria de Astruch.

Los mismos judíos parece juzgaban como desprovisto de valor cuanto no se había discutido por vía escrita, según parecen indicar las palabras ya citadas de Astruch: «Dico quod in disputacione in scriptis facta nulla fit mencio de tali racione» (sesión 56, p. 473). Esto explica que en los resúmenes hechos por Jerónimo aparezcan con frecuencia detalles a veces sumamente importantes, como el de la revisión de las Actas arriba mencionado, que antes no había consignado el Protocolo escrito (18).

2.° Origen y convocatoria de la controversia

El mismo año de su conversión, en 1412, concibió Jerónimo de Santa Fe (19) la idea de atraer a sus antiguos correligionarios a la fe cristiana no por la violencia y las persecuciones,

(18) Merece consignarse también entre las fuentes cristianas la Crónica de Alpartil, editada por Ehrle: *Martín de Alpartil. Chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII*. Paderborn, 1906. Pero como no aporta ningún elemento sobre los que consignan las Actas, por eso no la mencionamos en el texto.

(19) Jerónimo de Santa Fe (antes Yĕoshua' ha-Lurquí), natural de Alcañiz, era médico de Benedicto XIII, y escritor de mucho predicamento entre los judíos En 1408 compuso en el mismo Alcañiz una obra de medicina, escrita en árabe, y dedicada a su amigo D. Benveniste de la Caballería. Su nombre ha-Lurquí nos indica que su familia era originaria de la ciudad de Lorca: es nombre de familia del tiempo de la Reconquista. Un hijo suyo fué, más tarde, obispo de Siracusa.

Respecto a su conversión, venía preparándose de mucho tiempo atrás. Ya en su carta a su antiguo maestro Pablo de Santa María, escrita, lo que parece, antes de 1391, no se muestra muy seguro de su fe (Cf. BAER, *Die Disputation von Tortosa*, en "Spanische Forschungen", vol. III, p. 308). El desarrollo ulterior de su conversión en los 20 años siguientes nos es desconocido. En 1412 San Vicente Ferrer le encontró y trató en Alcañiz, ultimó su conversión y le bautizó. En este mismo año escribió su libro, que sin duda venía preparando de tiempo atrás, y contiene las tesis que defendió en la Controversia. Lleva por título, en la Edic. Gesner, Zürich, 1552: "Hieronimi de Sancta Fide, judaei ad cristianismum conversi, libri duo, quorum prior fidem et religionem (judaeorum) impugnat, alter vero Talmud. Ad mandatum Domini Papae Benedicti XIII, facta relatione anno Domini 1412, mense Augusto, in Hispania". El primero de los dos libros, o sea el que impugna la religión judía, lo escribió también en hebreo, con el título de *Séfer ha-Piqqurim*. El Ms. 221, 4 del Catálogo de A. Z. Schwarz, *Die Hebräischen Handschriften in Osterreich*, I, pp. 157-158, es el *Séfer ha-Piqqurim* de que aquí se habla. El Ms. 222 del

que a lo más podían hacer cristianos ficticios, sino por vía de persuasión que los convenciera. Encontró para ello decidido apoyo en Benedicto XIII (20), de quien era médico y que ya de hacía

---

mismo Catálogo contiene su refutación por Vidal Benveniste, en la cual, según Halberstam, se cita ocho veces el *Bĕreshit Rabbati,* de R. Moshé ha-Darshán, cuya existencia atribuye Baer a una fenomenal falsificación de R. Martí. El libro que trata de los errores del Talmud está sólo en latín. En agosto de 1412 enviaba su obra al Papa y éste convocaba la Controversia, que comenzó en febrero de 1413.

Posnanski, "Revue des Etudes Juives", vols. 74, 75 y 76, años 1922-1923, tras resumir la Controversia, expone largamente el contenido del *Séfer ha-Piqqurim.*—Para los datos biográficos de Jerónimo, véase BAER, *Die Disputation von Tortosa,* pp. 308 y 309, y *Tolĕdot...*, p. 410. La carta del ha-Lurquí ha sido traducida al castellano por el Dr. Cantera: *La conversión del célebre talmudista Salomón Leví.* Publicaciones de la Sociedad Menéndez y Pelayo. Santander, 1933. Véase también LANDAU, L., *Apologetisches Schreiben d. Josua Lorki an den Abtrünnigen. Paulus de Santa María* [hebreo], Amberes, 1906.

(20) Sobre el celo proselitista de Benedicto XIII. Cf. BAER, *Tolĕdot,* p, 410, y *Die Disputation von Tortosa,* pp. 309-310: Siendo cardenal tuvo en Pamplona una discusión a base de la Biblia con el rabino Sem Ṭob ben Yiṣḥaq Shaprut.

En el Institut d'Estudis Catalans (Biblioteca Central de Barcelona) se conservan tres manuscritos catálogo de los libros de Benedicto XIII, sobre los que ha hecho un estudio GALINDO en *La Biblioteca de Benedicto XIII,* Zaragoza, 1929. Son los manuscritos 233, 235 y 229. El manuscrito 229 contiene el inventario de los libros hallados en Peñíscola tras la renuncia de Egidio Sánchez Muñoz; eran 574 volúmenes, que se llevó a Tolosa el legado pontificio, cardenal de Foix; de Tolosa, ya muy mermados, pasaron a la Biblioteca Nacional de París, donde aún se conservan unos 320 códices procedentes de Peñíscola El manuscrito 233 contiene el catálogo de libros hallados a la muerte del Papa y a la elección de Urbano VIII; muchos se vendieron en Valencia y en Peñíscola para pagar deudas, otros se dieron a diversos empleados de la Curia como paga de sueldos atrasados y otros pasaron a la familia del Papa difunto, sobre todo a don Rodrigo de Luna. El manuscrito 235 contiene el catálogo de libros hallados en el estudio del Papa y de algunos otros que retenía el cardenal de San Lorenzo.

De esos catálogos y del estudio de Galindo aparece clara la preocupación del Papa por cuanto se refería a los judíos. Entre los 196 volúmenes con que contaba su biblioteca cuando cardenal figuran los siguientes: "162. Item tractatus fratris Bernardi Oliverii *contra Iudeos...* 163. Item tractatus *contra Iudeos,* coopertus de rubeo, editus per quendam conversum... 164. Item liber Isidori *de fide contra Iudeos,* in modica forma, coopertus de albo... 165. Item disputacio *contra Iudeos* sumpta ex quadam epistola missa per unum Iudeum alteri, cooperta de viridi... 166. Item liber P. Alphonsi contra Iudeos et Serracenos, in vulgari, in papiro, coopertus de albo. 167. Item liber intitulatus *Mostrador de iustitia contra*

tiempo se interesaba por la conversión de los judíos, entre quienes con tanto éxito trabajaba su antiguo confesor San Vicente Ferrer. Por eso no sólo recibió el libro que como resumen de las cuestiones que se podían tratar le envió Jerónimo, sino que tomó también como propia la cuestión de la controversia, dándole la máxima publicidad y solemnidad.

Psicológicamente nadie tan bien preparado para ese intento de persuasión y convencimiento como ha-Lurquí ; su conversión, bien que determinada últimamente por el influjo de San Vicente Ferrer, con quien trató en 1412 en su ciudad natal de Alcañiz, había ido preparándose y madurando lentamente durante veinte años de incertidumbre y de luchas consigo mismo, en que gradualmente se fueron disipando sus dudas sobre la fe cristiana y resolviendo las objeciones que contra ella le presentaba su antigua fe

---

Iudeos, in vulgari, in papiro coopertus de albo. 168. Item liber intitulatus *De escalia Iacob contra Iudeos*, in papiro et vulgari, coopertus de albo. 169. Item *Alcoranus* Macometi in latino, coopertus de nigro... 170. Item quidam tractatus inquisitorum heretice pravitatis, coopertus de rubeo... 171. Item *tractatus contra Iudeos* fratris Bernardi Oliverii, coopertus de pergameno. 172. Item *Pugio*, in tribus voluminibus, contra Iudeos, coopertus de rubeo. 173. Item alius *Pugio contra Iudeos*, in uno volumine, coopertus de viridi in modica forma".

El manuscrito 233, que trae el catálogo de los libros inventariados a la muerte del Papa, dice lo siguiente en el folio 126: "IUDEORUM IN TERCIA DOMO DEXTERI LATERIS. Item fuerunt repositi in tercia domo lateris dexteri libraria predicta intrando sequentes libri iudeorum: Videlicet, octo volumina in magna forma et pergamino scripta de libris iudeorum cum postibus. Item alia octo volumina minore forma scripta de libris iudeorum cum postibus copertis de corio viridi. Item duo volumina parva cum postibus in pergamino scripta. Item unum volumen magnum in papiro cum tabulis nudis... Item decem libri in papiro scripti de iudeis: octo videlicet cum copertis de corio et duo cum tabulis de fusto. Item tres parvi libri in papiro de iudeis cum copertis de simplici pergamino. Item duo libri de Sarracenis in papiro quorum unus est copertus de corio croceo, et alius de corio viridi." Al pie de página va, con otra letra, la siguiente nota: "supradicta v[olumina] in hac plana contenta sunt in Montisono in posse d[omini] Roderici de Luna." Finalmente, en el manuscrito 229, entre los libros llevados por el cardenal de Foix figuran, en el folio 23 a, tres ejemplares del *Pugio*: "Item *Pugio contra Iudeos* in tribus magnis voluminibus copertis de rubeo... Item aliud simile volumen *Pugionis*... Item alius *Pugio* in volumine parve forme."

Nada extraño, pues, que el mismo Baer, abandonando la hipótesis de Graetz, que atribuía al Papa como móvil para la convocatoria el deseo de aumentar su prestigio en la Iglesia, lo atribuye con A. Jiménez Soler a su celo proselitista y a la política judaica medieval (*Die Disputation von Tortosa*, p. 309).

judía. En su carta a Pablo de Santa María le expone contra la mesianidad de Cristo y la verdad de la Iglesia católica las mismas objeciones que más tarde, ya una vez convertido, le habían de oponer a él los rabinos judíos en la Controversia de Tortosa (21). Si se atrevió a abordar la discusión fué por la esperanza

---

(21) He aquí esas objeciones, que entresacamos de su misma carta, traducida por el doctor Cantera en su folleto, *La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos)*:

I. Acerca de la figura del Redentor en sí misma:

1.º El Mesías ha de ser hijo de David, pero José no fué padre de Jesús, y María, aunque descendiera de David, no se computa para la genealogía, por ser mujer.

2.º El Mesías será rey (Ez. 37, 25): Jesús no fué rey.

II. Acerca de cuanto se puede deducir de la personalidad del Redentor:

1.ª El Mesías vendrá a salvar a Israel: los gentiles serán secundarios... Y con Jesús sucedió a la inversa.

2.ª El Mesías reunirá en Israel a todos los exilados. Con Jesús pasó a la inversa: tras El, la diáspora y el exilio.

3.ª Tras la venida del Mesías se establecerán los judíos en Jerusalén y Palestina, en existencia feliz. Y con Jesús ocurrió al revés.

Es digno de notarse el que Jerónimo reconoce que la tradición cristiana afirma llegará un día en que los judíos volverán a poseer esa tierra, ya que más tarde, en la pregunta 12 de la Disputa, él defenderá contra los rabinos la tesis contraria: "Pues también ellos (los cristianos) admiten y creen que es tierra de promisión, que fué profetizada por los profetas como morada del pueblo de Dios y su nación..., sino que afirman que por sus pecados fueron expulsados de ella y *está señalado el tiempo que señorearán sobre ella y conquistarán la Casa Santa*" (p. 20).

4.ª Venido el Mesías todos conocerán a Dios. Esto no se cumple con Jesús, pues aún quedan musulmanes, idólatras, etc.

5.ª El Mesías reconstruirá el templo y restaurará el sacerdocio aarónico. Con Jesús sucede lo contrario: tras El, ruina completa.

6.ª Tras la venida del Mesías abundará en el mundo la corriente divina y el don de profecía. Mas tras Jesús desaparece por completo.

7.ª Venido el Mesías tendrá el mundo tranquilidad perfecta y abundancia de paz. Tras Jesús no lo ha habido.

8.ª Con la venida del Mesías tendrán lugar sucesos maravillosos, principalmente la guerra de Gog y Magog. Y esa guerra no ha ocurrido aún.

III. Dificultades varias:

1.ª Nos fué ordenado el cumplimiento de la ley sin adición ni disminución. Jesús la cambió.

2.ª No quiere impugnar el nacimiento virginal ni la resurrección (pues admite la posibilidad del milagro), ni la Trinidad (pues los cristianos confiesan la unidad de Dios); pero ¿cómo puede ser *Dios y cuerpo,*

que tenía de que lograría hacer ver a los demás la luz que él había visto y de que podría darles a conocer la solución que tras tantos años había él encontrado a todas esas objeciones. Si alguna conversión goza de garantías de sinceridad es la de Jerónimo, y la seriedad con que tomó el asunto—asunto que, por lo demás, es el más importante y vital para todo hombre—la demuestran esos veinte años de lucha e inquisición para no rendirse a la verdad hasta haberla visto con evidencia.

El plan primitivo era celebrar una controversia de modestas proporciones en Alcañiz, patria de Jerónimo; pero la aljama de Alcañiz deseó el auxilio de las demás, y entonces el Papa invitó

Dios y materia eterna (pues el cuerpo de Dios es eterno por ser Dios y materia por ser cuerpo)?

3.ª La doctrina del pecado original es contraria a la justicia divina. Y para redimir ese pecado vino el Mesías.

4.ª ¿Es obligatorio o justo para un creyente como tal indagar o investigar acerca de la verdad de su religión o de su fe?

Sobre todos estos puntos dice haber consultado a sabios judíos y cristianos, y espera con ansia la respuesta que acerca de ellos le dé su antiguo maestro.

Pablo de Santa María le respondió brevemente, aconsejándole estudiase a fondo el cristianismo, consejo que debió de seguir Jerónimo, ya que el conocimiento que de éste muestra en la controversia supone un estudio profundo del mismo que de necesidad hubo de hacer antes de su conversión, ya que la disputa la siguió inmediatamente. Ignoramos si el mismo Pablo de Santa María le inició con su respuesta en la solución de las dificultades propuestas, ya que su carta ha llegado fragmentaria hasta nosotros (cf. CANTERA, *op. cit.*).

Compárese con las objeciones de ha-Lurquí las seis condiciones del Mesías que le propusieron los judíos el 17 de mayo de 1413, y que él resume así en la sesión 54, p. 459: "Sex species condicionum que in Scriptura esse debebant in Messia posuerunt: Primam, videlicet, quod post captivitatem eorum ad terram promissionis erat eos congregaturus, et habitaturus in eadem seu populari. Secundam: quod in dicte captivitatis reduccione erant miracula fienda. Terciam: templum et Ierusalem materialiter erant edificanda. Quartam: quod tempore Messie, cerimonialia (E. cerimonie) legis mosayce, sacrificiorum et rerum aliarum similiter que antiquitus fiebant, debebant observari. Quintam: quod Messias toti universo erat predominaturus. Sextam: Quod tempore Messie guerra de Gog et Magog erat fienda et exequenda" (ses. 54, p. 459).

Adviértase también la coincidencia de la 4.ª de las dificultades varias con la doctrina sustentada por Astruch en el tercer punto, de que no es lícito discutir sobre los artículos de la fe (ses. 53, p. 440). Comparando esta Carta de Jerónimo con su actuación en la Disputa se ve claro cómo sus respuestas a las objeciones de los rabinos disputantes fueron extraídas de su propia experiencia y estudio personal.

a la controversia a todas las aljamas de la Corona de Aragón (22). La primera invitación se les cursó, según consta por el Discurso preliminar de Jerónimo (ses. 1, p. 22 y ss.), en el mes de agosto de 1412. En ella se les proponía la venida del Mesías como la cuestión fundamental que debía discutirse. Los judíos pidieron tiempo para prepararse, y el Papa no sólo se lo concedió, sino que incluso les envió el libro de Jerónimo para que mejor pudieran ver las razones con que iban a ser combatidos (23). El envío de este libro acompañó probablemente a la orden escrita que a fines de noviembre de 1412 se cursó a todas las aljamas, mandando que cada una de ellas enviase dos a cuatro de sus sabios a la corte pontificia de Tortosa, a fin de instruirse en puntos de fe cristiana ; deberían hallarse allí para el 15 de enero de 1413 (24), pero la controversia no empezó hasta el 7 de febrero. Ese tiempo de espera lo emplearon los judíos para obviar la disputa con dinero y razones ; pero sus esfuerzos se estrellaron ante la decisión del Papa en mantenerla (25).

La víspera de la apertura de la disputa recibió Benedicto XIII en audiencia a los delegados judíos, hablando en nombre de todos D. Vidal ben Benveniste de la Caballería (26), que luego se había de convertir con toda su familia por efecto de la Controversia. El Papa les exhortó a no temer por la disputa, dándoles

---

(22) Así lo afirma el Papa el 8 de enero de 1414, en la ses. 48, p. 403: "recitans quomodo ab inicio fieri inceperat informacio solum cum illis de loco Alcanicii; demum, ad illorum instanciam, cum ceteris iudeis prefati regni Aragonum."

(23) "Ad complementum illarum 24 condicionum quas posui in tractatu quem Sanctissimus dominus noster Papa Benedictus XIIIus. per aliamas vestras transmisit seu transmittere mandavit" (ses. 44, p. 387). A ese tratado (*Séfer ha-Piqqurim*) se refiere el "plenissimo exemplari tradito" de que habla Jerónimo en el discurso inaugural (ses. 1, p. 24).

(24) Cf. BAER *Tolědot*, p. 411. La Carta del Papa a la aljama de Gerona (26 de noviembre de 1412) puede verse en EHRLE (Martín de Alpartil, *Chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII*), que la transcribe en la página 590. En ella exigía el Papa que se enviase, entre los dos o cuatro delegados, a Bonastruch Demaestre, a quien debemos la Carta informe de las primeras sesiones, transmitida, con ligeras variantes entre sí, por Aben Verga en el *Shébet Yĕhudá* y por Kobak en *Yeshurun*, VI.

(25) Cf. BAER, *Tolědot*, pág. 411.

(26) Los mismos rabinos, de común acuerdo, le habían nombrado como su representante oficial ante el Papa para que hablase por ellos, siempre que fuera menester (cf. la Carta de Bonastruch a la aljama de Gerona, en Shĕlomó Aben Verga, *Liber Schevet Jehuda*, p. 68).

seguridades de que no recibirían ante él ningún engaño ni injusticia, promesa que, en efecto, cumplió fielmente, y luego ordenó que se les diesen casas convenientes para su albergue y se les proveyese de los comestibles que según su religión podían comer (27).

Al día siguiente, 7 de febrero de 1413, se empezó la Controversia con solemnidad extraordinaria. Según las fuentes judías estaba presente toda la corte pontificia, setenta cardenales, arzobispos y obispos, y entre ciudadanos y príncipes más de mil personas (28). Jerónimo, en la sesión 25 (p. 185), recuerda a

---

(27) Cf. Baer. *op. cit.*, p. 411.

(28) Cf. en Shĕlomó Aben Veiga, *Schevet Jehuda*, p. 69, la Carta de Bonastruch, que añade: "Y así continuaron todos los días de la Disputa".

Según nos comunicó Enrique Bayerri, archivero y cronista de la ciudad de Tortosa, se conserva viva en esta ciudad la tradición de que el Papa Luna recabó del Rey un salvoconducto, que se pregonó por la ciudad, en virtud del cual se amenazaba con la pena de muerte al que durante el período de las disputas injuriase o de alguna manera perjudicase a los judíos. Las sesiones de la Disputa se celebraron en el salón que hay encima de la sacristía mayor de la catedral, que aún hoy conserva el nombre de Sala del Concilio, pues como Concilio han considerado siempre la Disputa los tortosinos; era el lugar más espacioso de toda la ciudad. Para la información que, a partir de la sesión 45, se simultaneó con la Disputa, señalan las Actas tres lugares: el castillo, la iglesia de los franciscanos y la iglesia de los dominicos. El castillo o Azuda se conservó bien hasta el Movimiento nacional; tras la victoria de la Cruzada fué desmantelado por un militar que nadie sabe quién era ni con qué autoridad procedía; se llevó hasta las vigas, y hoy sólo queda una gran extensión de terreno rodeado de murallas, desde donde se domina el valle del Ebro y gran parte de la llanura de Castellón. Allí se alojaban los Reyes cuando pasaban por Tortosa, y allí celebraron las Cortes Fernando e Isabel en 1496, discutiendo en ellas las cuentas del Gran Capitán. El Convento de Menores ya no existe; se hallaba en la calle de Cervantes, y su lugar lo ocupa hoy la imprenta Algueró y Bages. El convento de dominicos fué expropiado por Mendizábal en 1836 y convertido en cuartel, y finalmente destruído por un bombardeo durante la Cruzada; lo que fué iglesia es ahora museo municipal (desde 1911), regido por el señor Enrique Bayerri. De la predicación de San Vicente Ferrer en la ciudad durante la Disputa se conserva también muy vivo el recuerdo, e igual de sus milagros, sobre todo del que el pueblo llama milagro del puente de barcas, que, partiéndose y hundiéndose al peso de la multitud que le seguía, fué reintegrado por San Vicente con sólo la señal de la cruz, salvándose la muchedumbre de una muerte cierta. La adhesión inquebrantable de la ciudad al Papa Luna, el estar cerca de Peñíscola y el constituir estado independiente, sometido directamente al Rey, pare-

los rabinos judíos que el *sábado 11 de febrero* habían concedido que el Mesías ya había venido, siendo de ello testigos más de dos mil personas que allí se hallaban presentes. Podemos, pues,

---

cen haber sido los motivos de que Benedicto XIII la escogiera para celebrar la Disputa.

Respecto al material referente a la Disputa, que cabía sospechar se hallase aún en Tortosa, el mismo Enrique Bayerri, cronista de la ciudad, archivero de la catedral durante muchos años, y actual encargado del archivo del Ayuntamiento, nos informó de lo siguiente: No hay nada escrito en arameo, ni en hebreo, ni en griego. Relacionado con la Disputa sólo se conservan en la biblioteca catedralicia del Cabildo: *a*) la *Explanatio symboli Apostolorum,* de Ramón Martí, códice número 6: se ha tenido siempre como el ejemplar original del mismo Ramón Martí, y no creo fué utilizado en la Disputa; *b*) el original de la Bula papal que cierra las Actas, que editó el canónigo O'Callaghan en sus *Anales,* bien que el texto que da de los documentos latinos es siempre de sospechar, por deficiente o errónea lectura del original. Esto es todo lo que queda, pues aunque a la muerte del Papa Luna todos sus libros y papeles se trajeron a Tortosa, única diócesis que le permaneció fiel, su biblioteca personal fué reclamada por su familia y el resto fué expoliado pocos años después por el cardenal don Pedro de Foix, legado del Papa Martín V: ante él se sometió Gil Muñoz (= Clemente VIII) el 14 de agosto de 1429, en el Palacio del Gran Maestre de la Orden de Montesa, en San Mateo, e inmediatamente convocó el Concilio Provincial de Tortosa para el 10 de septiembre de 1429: estando atemorizados los obispos que habían seguido a Luna, se apoderó de todo lo que quiso (cf. O'CALLAGHAN, *Episcopologio de la Santa Iglesia de Tortosa,* Tortosa, 1896, pp. 110-126, y *Espasa,* tomo 62, art. "Tortosa", escrito por el señor Bayerri). Lo poco que quedó referente a la Disputa, entre ello un manuscrito de las Actas, fué llevado a Madrid en tiempo de Felipe II, y de Madrid al Escorial.

También fuimos a la villa de San Mateo, donde se celebraron las últimas sesiones de la Disputa, en que se verificó el examen del Talmud. Se halla a unos 60 kilómetros de Tortosa, en la provincia de Castellón, enclavado en las montañas del Maestrazgo, cuya capital fué. Allí estaba el Palacio del Gran Maestre de la Orden de Montesa, donde residía el Papa durante el veraneo; allí abdicó más tarde Clemente VIII, y allí se celebraron las últimas sesiones de la Disputa. El palacio ha desaparecido, y ningún documento hallamos referente a la Disputa. Los rojos habían quemado tres camiones de documentos, y sólo se salvó el *Liber de Privilegiis,* por hallarse en el Ayuntamiento; por él nos enteramos que San Mateo tenía Universidad, lo que le valió varios pleitos con Tortosa, que hubieron de zanjar los Papas, confirmándosela; pero ni alusión hallamos a la famosa Disputa. Allí hojeamos también la *Historia de la Villa de San Mateo,* del monje bernardo don Ildefonso Aleu, manuscrito de 1836, propiedad de las hermanas del historiador mosén Betí († en 1927); pero ni en ella ni en los manuscritos de éste hallamos referencia a ningún documento nuevo, a pesar de que dedica un capítulo a la Disputa. Ello nos hace suponer que tales documentos no existían, ya que mosén Betí cono-

deducir que el nivel medio de asistentes a las sesiones fluctuaba entre mil y dos mil. De éstos unos eran fijos, otros iban y venían movidos de la curiosidad. De modo que fueron indudablemente muchos millares los que a lo largo de cerca de dos años que duró la Disputa asistieron a las discusiones. Entre ellos había, según las Actas, «una gran muchedumbre de judíos» (29), que procedentes de todas las regiones del reino esparcían entre sus correligionarios la fama de cuanto en Tortosa sucedía, fomentando con ello el movimiento de conversiones que se produjo.

---

cía cual ninguno los archivos de San Mateo, Morella, Traiguera y demás pueblos circunvecinos.

En relación con el Papa Luna, pero no con la controversia, se hallan en Tortosa otros dos documentos: *a*) Carta del Papa Luna a las autoridades de Tortosa con ocasión de la muerte de Juan I el Cazador: es del año 1395, iniciado el segundo año de su pontificado, y en ella esboza un programa eminentemente políticosocial para la ciudad y es notable por su clarividencia y alteza de miras, pero para nada alude al problema judío. Se conserva eu el Archivo Municipal de Tortosa. *b*) Carta del Papa Martín V al obispo de Tortosa a propósito de la muerte del Papa Luna, con tan ciego apasiouamiento contra él que le llama *filius diaboli*. Se conserva en el Archivo del Cabildo, cajón Obispo. No por eso perdieron los tortosinos la veneración por su Papa, y aún hoy pieusau que a su tozudez se debe el que el pontificado no siguiera en su cautiverio de Aviñón, como querían los franceses. Incluso en Savinán, donde se conserva su cráneo—lo único que se salvó de la profanación francesa—, el pueblo le veneraba como a santo.

Para no volver sobre ello recordaremos aquí el general de los domiuicos, que asistió a la Disputa, Juan de Podianucis, francés y adicto al Papa Luna; fué elegido eu el capítulo general de Limoges y murió en 1422. Eu cuauto al dominico Sancho Porta, que tanto figura en la Disputa, fué prior del convento de Zaragoza hasta 1402 o 1404, eu que pasó a ser maestro del Sacro Palacio. Más tarde tuvo que huir de la corte de Benedicto XIII a la de Alejandro V, porque le ofendió al exhortarle a abdicar en un sermón la víspera de Pentecostés; pero parece que luego volvió al lado del Papa Luna. Sobre todo lo referente a este Papa puede consultarse, además de los *Anales* de O'Callaghan, la obra de SEBASTIÁN PUIG Y PUIG, *Pedro de Luna, último Papa de Aviñón*, editada en Barcelona, año 1920.

(29) "Copiosa multitudo iudeorum iuibi astancium" (sesión 3.ª, página 37) "reverendissimis patribus ac dominis cardinalibus (E. y V + prelatis, ceterisque pluribus viris notabilibus), clericis, laicis, ac *multa iudeorum copia* ibidem presentibus" (ses. 9, p. 60).

Representantes de la parte cristiana

La dirección de la Controversia la llevaba el mismo Benedicto XIII en persona, y en sus ausencias el general de los dominicos (30), Sancho Porta, y el cardenal Pedro de Santángel (cfr. ses. 48).

El peso de la Disputa, por la parte cristiana, recayó casi del todo en Jerónimo de Santa Fe. Los motivos por los que el Papa le eligió para esta empresa nos los refieren las Actas (31) : su conocimiento del Antiguo Testamento y de sus «glosas», del Talmud y de los demás tratados de los judíos, ya que el Papa quería se informase a éstos valiéndose de sus propios libros. Cierto que había entonces en España hombres más capacitados que él en ese aspecto, como Pablo de Santa María (32) ; pero éste no pertenecía a la Corona de Aragón, con cuyos rabinos se hacía la Disputa, y además las tareas de su cargo y su misma dignidad episcopal parecían hacerle menos indicado para llevarla ; de hecho ni

---

(30) Cfr. sesión 8, p. 53: "... decima septima mensis februarii dominus noster Papa dixit quod, ad resumendum conclusiones circa materiam in dicta qualibet tangentes, magistro generali Ordinis Predicatorum, nec non sacri palacii magistro, et cuilibet eorum, locum suum committebat et vices."

El maestro del Sacro Palacio era el dominico Sancho Porta (cfr. sesión 48, p. 404). Las Actas, en cambio, no nos dan el nombre del general de los dominicos, aunque mencionan varias veces su intervención (cf. sesión 9, p. 59) ; sabemos, no obstante, que lo era entonces Fray Juan de Podionuciis (cf. FRAY ANDRÉS VICENTE, *Vida de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1723, p. 106; en las pp. 302-305 puede verse una carta escrita a este mismo general por San Vicente Ferrer, fechada en Génova el 17 de diciembre de 1403).

(31) "Et licet in dicta Curia prefati domini Pape, sint quamplurimi sacre theologie magistri et doctores sapiencia, sciencia et discrecione non modica prefulgentes, placuit dicto domino nostro Pape in conclusionibus supra dictis, discretum virum et honorabilem magistrum Ieronimum de Sancta Fide, sue beatissime persone medicus, ad iudeorum informacionem esse specialiter deputatum, velut in Veteris Testamenti Biblia, glosis quoque eiusdem, necnon Talmut cunctisque tractatibus iudeorum, per quorum dicta et auctoritates, sicut dicti domini nostri Pape propositi est dictos iudeos in eisdem informari, copiose fundatum" (ses. 1, p. 19).

(32) Sobre la personalidad y la obra de Pablo de Santa María véase la biografía del P LUCIANO SERRANO, O. S. B., *Los Conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena* (publicaciones de la Escuela de Estudios Hebraicos, Madrid, 1942). Fué obispo de Cartagena desde 1403 hasta 1415, año en que se le nombró para la sede de Burgos.

siquiera asistió a ella, bien que merece especial mención por haber escrito en 1432 su *Scrutinium Scripturarum,* precisamente contra la obra *Séfer ha-'Iqqarim,* que en 1425 publicara José Albó, uno de los rabinos que tomaron parte más activa en la Controversia de Tortosa.

De todos modos creemos que el motivo principal de la elección de Jerónimo fué—supuesta su competencia—el haber sido el promotor de la Disputa.

Salvo algunas intervenciones breves del mismo Papa y del general de los dominicos (Juan de Podionuciis), de Sancho Porta (sesiones 8, 9 y 55, p. 469) y de García Alvarez Alarcón (sesión 8, sobre la partícula *had* = *donec*), cuyo contenido se detalla, las Actas sólo registran la actuación de Jerónimo. Indudablemente en puntos teológicos éste se asesoraba debidamente, y es también indudable que en los intervalos de las sesiones seguían las discusiones privadas, en las que muchos tomaban parte. En las mismas sesiones públicas intervinieron otros, cuya actuación no se detalla por haber sido por vía oral, y a veces ni se menciona; así, la respuesta de Andrés Bertrán a Albó ocupó dos sesiones (las 63 y 65), pero de ella no se nos dan detalles. Consta también por las Actas (sesión 48) que otros se encargaron de catequizar a los convertidos e instruir a los que no querían disputar más. Pero la controversia como tal, que es lo único que detalla el notario (33), gravó casi exclusivamente sobre Je-

---

(33) No sabemos por qué Posnanski cree que el notario que redactó las Actas fué Alarcón, cuando en las mismas Actas aparece como encargado de ello Nicolás Cunill: "Nicolao Cunil notario apostólico iniungendo quatenus hoc suum mandatum seu ordinacionem in scriptis aucteuticis redigeret" (ses. 9, p. 60), y en la revisión de las mismas Actas, de que ya hicimos mención, aparece en primer término Nicolás Cunill, sin que aparezca con él el nombre de Alarcón, sino el de otros dos notarios.

Con todo, también Franz Ehrle (cfr. Martín de Alpartil, *Chronica Actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII*) dice en la página 582 que probablemente el notario de la Disputa fué García Alvarez de Alarcón. Las pruebas las da en la página 586, donde después de citar las Actas, donde figuran como notarios Nicolás Conill, Antonio de Campos y Pedro Cormano, añade en la nota 1 que por los libros de cuentas se ve que hubo otros notarios. Y trae dos citas que se refieren a Alarcón:

1.ª Regest. Avenion. Benedict. XIII, t. 67 (n. 344), f. 268 v.: "Eadem die [7 Sept. 1413] fuerunt soluti Garsie Alvari de Alarcon, notario in causa predicacionis Iudeorum, misso per dominos cardinales existentes

rónimo. De la personalidad de éste las Actas, parcas en sus elogios, sólo nos dicen que era hombre discreto y abundantemente versado en los escritos de los judíos (sesión 1.ª, p. 19).

Representantes judíos

En las Actas figura el nombre de ocho rabinos que tuvieron intervenciones personales. Son: R. Ferrer; Maestro Salomón Isḥaq; R. Astruch ha-Leví, de Alcañiz; R. Josef Albó, de Daroca, autor del *Séfer ha-'Iqqarim*; R. Matatías, de Zaragoza; Maestro Todros; Bonastruch Dezmaestre, de Gerona, y R. Moisés Abenḥavec. Entre ellos descollaron los rabinos Ferrer, Astruch, Albó y Matatías (34).

A más de éstos hubo otros muchos rabinos, cuyo nombre callan las Actas por no haber tenido intervenciones personales, pero que cooperaban a la redacción de las respuestas de conjunto. Bonastruch Dezmaestre, en su carta a Gerona, conservada en el *Shêbet Yĕhudá,* de Ben Verga, menciona los dieciséis siguientes, como delegados de las diversas comunidades:

«De la ciudad de Zaragoza, el R. Zeraḥya ha-Leví (=R. Ferrer Saladin, cfr. Baer, *Tolĕdot,* p. 410), el nasi don Vidal Benveniste y el R. Matatías ha-Yizharí; de Calatayud, el nasi don Samuel ha-Leví y el R. Moshé ben Musa; de la ciudad de Huesca, don Todros Alconstantini; de Alcañiz, don Josef ben Ardut y don Meir Alcoya; de Daroca, don Astruch ha-Leví (en

---

Dertuse ad dominum nostrum cum processu, pro suis expensis III flor. aragonenses, ipso recipiente II flor. camere, VI sol."

2.ª L. C., f. 273: "Eadem die [13 Sept. 1413] fuerunt soluti Garsie Alvari de Alarcon, notario in causa disputacionis Iudeorum, misso per dominum cardinalem Auxitanum, ad dominum nostrum Papam, pro suis expensis, ultra tres florenos sibi nuper datos quinque floreni aragonenses, ipso recipiente, valent III flor. camere, XX sol."

No obstante la expresión "notario in causa disputacionis Iudeorum", creemos que de estos textos sólo se deduce que Alarcón era no el encargado de confeccionar las Actas oficiales (pues esos nos los nombran las mismas Actas), sino el encargado de llevarlas al Papa, o más probablemente (pues eso parece indicar el término *notario*) de hacer de ellas una copia debidamente auténtica para uso particular del Papa.

(34) R. Ferrer y R. Matatías eran filósofos de la escuela de Ḥasday Qresqas (R. Ferrer fué su sucesor en la dirección de ella). De R. Ferrer se conservan fragmentos de sus Tĕshubot y Dĕrashot; de R. Matatías, un comentario al Salmo 119, que contiene alusiones a la controversia (cf. BAER, *Tolĕdot,* p. 411).

realidad era de Alcañiz, según consta por los Protocolos); de Monreal, R. Josef Albó (en realidad era de Daroca, según consta también por los Protocolos); de Monzón, don Josef ha-Leví y R. Yomtob Carcosa; de Montalbán, Abu Ganda; de Belchite (o Illescas) (?), don Josef Albaleg y el sabio Bongoa, y el R. Todros ben Yahya, de Gerona» (35).

Baer cita también como asistentes a R. Moshé Aben 'Abbās, sabio y poeta, uno de los jefes de la comunidad de Zaragoza; Bonaguda Yahsael ha-Qĕshalrí, de Gerona, nieto de un famoso médico; el gran polemista R. Profeit Durán ha-Efodí (36), «aunque no se conoce su papel oficial ni de dónde fué enviado», y el poeta Salomón Bonafed, «que nos dejó en sus poesías una descripción de los hechos que pasaron tras los bastidores» (37).

Respecto a la calidad de estos y otros representantes judíos, elegidos por sus respectivas comunidades, nos dicen las Actas (sesión 1.ª, p. 19): «Ex mandato prefati nostri Pape omnes *maiores doctores sive rabini,* qui in regionibus dicti regni inter iudeorum aliamas sunt reperti, fuerunt pariter congregati»; Jerónimo reconoce que son los más sabios judíos que entonces había: «Cum sitis *maiores magistri et sapienciores* qui in dicta credencia reperiantur pro presenti» (sesión 53, p. 444) (38), y Benedicto XIII nos dice en su Bula (p. 598): «... iudeorum magistros, quos ipsi rabinos apellant, qui reperiri commode potuerunt, multosque alios periciores et notabiliores in dicione carissimi filii nostri Ferdinandi Aragonum regis illustris... nostro fecimus conspectui presentari.»

No menos halagüeño para la ciencia, valer y capacidad de los encargados de la defensa judía es el juicio que da Baer en su reciente obra, *Tolĕdot* (39) De ella entresacamos las siguientes afirmaciones:

---

(35) *Chebet Jehuda,* de Salomón ben Verga, trad. de Cantera, pp. 168-169. La grafía de estos nombres varía mucho en los diversos autores, como puede verse en Ehrle, *op. cit.*

(36) Autor de dos escritos polémicos: *Al tĕhí ka-ăboteka* ("No seas como tus padres") y *Kĕlimmat ha-Goyim* ("Vergüenza de los cristianos"). Sobre su importancia como polemista véase WAXMAN, *A History of Jewish Literature,* vol. II, cp. 10, pp. 542-544.

(37) Cf. BAER, *Tolĕdot,* t. II, p. 410.

(38) En la ses. 23, p. 155, les dice también Jerónimo: "Sed vos qui, ut constat, estis maiores rabini et literati iudeorum ispaniorum... nullam potestis allegare ignoranciam."

(39) BAER, *Tolĕdot,* donde dedica muchas páginas a la controversia de Tortosa, con un espíritu no siempre imparcial (cf. t. II, pp. 410-449).

«Los sabios judíos eran expertos en la materia sobre la que habían de discutir y en los métodos de controversia con los cristianos. Hombres como Isḥaq Abrabanel (40), que más tarde extendieron una crítica sobre las quiebras de sus argumentos, no leyeron los Protocolos de la Disputa por sí mismos, y recibieron su información de fuentes insuficientes» (p. 411).

«Hasday Qresqas murió en 1410, y tras él, en el año 1411, Benveniste de la Caballería, el judío aragonés que más resistió a la influencia política. Pero quedaron todavía del círculo de los amigos y discípulos de Ḥasday Qresqas sabios excelentes que gustaron desde la ilustración profana de su tiempo hasta la escolástica latina cristiana» (p. 410).

«Las repuestas de los judíos se distinguieron por su altura ética y científica, por su cordura y ciencia» (p. 417).

Y en la página 423 : «Las respuestas dadas por los judíos en este estadio de la Controversia son de lo más excelente que respondieron los defensores de Israel a las objeciones cristianas en el transcurso de la Edad Media. Ellos explicaron la fe mesiánica de los *Tannaim* y *Amoraim* con pormenorización y claridad que no se encuentran ni antes ni después, y lástima que no escribieron sus razones en un escrito hebreo para sus contemporáneos o sucesores. En general se apartaron de modo notable del método de Rambam y se mantuvieron fieles a las líneas fundamentales que aparecen en el libro de la polémica de R. Moshé ben Naḥmán y en su comentario de la Torá. En muchos puntos que hemos citado o que no hemos podido detallar aquí casi copian a este autor palabra por palabra. A las objeciones sofísticas de Ha-Lurquí respondieron en cada tema con claridad y sencillez... En especial es de alabar su crítica inteligente y enérgica de las *haggadot* deshonrosas, que tomó prestadas de la colección de Midrashim falsificados de Raimundo Martí. Es posible que estos Midrashim cristológicos se hubieran difundido entonces de muchas maneras entre los judíos e inducido a error a los vacilantes. Pero los sabios judíos de la Polémica, por su parte, no dieron ocasión ni a su equivocación ni a su escándalo.»

Finalmente concluye, en la página 431-432 : «En toda aquella disputa, larga e inútil, se esforzaron los judíos en defender su razón, explicando sus libros dogmáticos según la exégesis y

---

(40) Abrabanel había leído el *Séfer ha-Piqqurim* de Jerónimo, pero no los Protocolos. Por eso en su obra *Yĕshuʿot mĕshiḥó* no hace la crítica de éstos, sino del libro de Jerónimo.

reglas de su tradición. Lucharon por la libertad de la fe —en tanto que lo permitía la comprensión de aquel tiempo—, por la justificación del pueblo perseguido, por permanecer fieles a la herencia de los antepasados y a su destino histórico. Este cometido lo cumplieron con perseverancia y obstinación admirables. Sería dudoso si cualquier otro sabio de la Edad Media, incluso el mayor maestro de aquel tiempo, Hasday Qresqas, hubiera podido seguir otro método y llegar a otros resultados. Y como hemos dicho, no se ha de comparar la Controversia de Tortosa con la de R. Moshé ben Nahmán, pues en el tiempo de éste las circunstancias políticas aún favorecían a los judíos, y la sofística escolástica aún no había alcanzado su colmo. A pesar de la estrechez de horizontes de las sesiones y de sus arideces, no es despreciable el valor de los pensamientos que los sabios judíos vertieron en ellas. Vemos a este propósito cómo abandonaron en gran parte el método de Rambam y se inclinaron a la concepción mítica, admirable y mística de R. Moshé ben Nahmán, ya en la fe acerca del Mesías y en la causa del destierro, ya en las demás cuestiones que relacionan al mundo celeste con el mundo de aquí abajo. Los sabios de la Polémica de Tortosa estuvieron dispuestos a dar su vida por su fe, y con esto fortalecieron el espíritu y el corazón de muchos vacilantes... La enseñanza y claridad de R. Moshé ben Nahmán permaneció en los discípulos de sus discípulos, y su espíritu y su magnanimidad se señalaron también en ellos.»

Y si esto dice de los representantes judíos colectivamente veamos para muestra lo que dice de algunos en particular : «Rabbí Josef Albó, a quien hay que contar sin duda entre los defensores del judaísmo más experimentados» (p. 424). Y de R. Astruch ha-Leví (de Alcañiz), «cuya prestante personalidad sólo aparece en los Protocolos de la Polémica (p. 410)», nos dice : «Este rabino presentó un *memorandum* completo en ocho capítulos... Con esta memoria, llena de vida, el sabio finalmente levantó las sesiones a aquella altura de principios que desde el comienzo fué la aspiración de los judíos (p. 426)...»

Y más adelante, en la página 428 : «R. Astruch ha-Leví, espíritu inteligente y valiente, descendió en la aclaración de las diferencias dogmáticas de la fe mesiánica de judíos y cristianos donde ningún autor anterior había llegado. Con los escasos medios del pensamiento de aquellas generaciones defendió admirablemente la independencia de la fe con argumentos dialécticos. Con el vigor de su espíritu, que no tiene semejante en la Edad

Media, clavó en la picota la impudencia de las vergonzosas circunstancias externas, en las que se obligaba a los judíos a una polémica o información doctrinal, con palabras las más delicadas que hay en el corazón o en la fe (p. 428)».

Aunque estemos muy lejos de compartir todas esas apreciaciones de Baer en todos sus puntos, no hemos vacilado en transcribirlas aun a trueque de ser pesados por lo prolijos. Vale la pena pasar por tales, dadas las deduciones que esas citas nos proporcionan. Resumidas, podrían ser éstas:

1.ª Los mayores genios judíos de aquel tiempo, no inferiores, sino tal vez superiores a sus predecesores y continuadores, defendieron su fe cuanto pudieron. Por tanto, la falta de éxito de su defensa no se debió a su falta de capacidad, sino o bien a que estaban en error o bien debido a la opresión de que fueron víctima en su defensa de la verdad (41).

2.ª No debió de haber la atmósfera de opresión que Baer pretende cuando no se *eliminó* de la controversia a ningún adversario por su eminencia, sino más bien se les buscó y obligó a discutir. Ni debió tampoco de oprimírseles para que no se expresaran debidamente cuando se les dejó decir sin hacerles obstrucción alguna cosas tan maravillosas como se nos asegura que dijeron y esas cosas tan maravillosas se anotaron con fidelidad en los Protocolos, ya que es de ellos de donde Baer las saca. Baer nos dice que «los sabios de la polémica de Tortosa estuvieron dispuestos a dar su vida por la fe» (p. 432). No lo negamos. Lo que sí podemos afirmar es que sus vidas no corrieron el más mínimo peligro (42) y que el Papa cumplió puntualmente lo que

(41) Esto último pretende Baer, ya que en su *Die Disputation von Tortosa* (vol. III, p. 326) dice que nunca se obligó a los judíos con tal dureza y tal cúmulo de circunstancias a la disputa. Y en *Tolĕdot* (p. 11): "El diálogo libre que se tenía con ardor y fuerza tras las cortinas se interrumpía y era avasallado al tiempo de las sesiones oficiales, en medio de la atmósfera de opresión."

(42) Dice Baer en la página 416: "Siempre y cuando los judíos tocaban en las diversas opiniones el punto de la fuerza obligatoria de las *haggadot* o de artículos de fe determinados, lanzaba el converso sobre ellos la sospecha de apostasía de su religión o de los artículos comunes a todas las religiones monoteístas, y los amenazaba con el juicio de los *minim* (herejes). Ya vimos en capítulos anteriores que la Iglesia católica reclamaba y tomaba para sí un derecho de vigilancia sobre los judíos en cuestión de fe y creencias. También en el transcurso de esta polémica fueron forzados los judíos a entregar algunas veces sus declaraciones a

en la audiencia de antes de la Controversia les prometiera, diciéndoles : «Prohombres del pueblo judío, pueblo escogido por Dios desde la antigüedad y que si es despreciado lo es por su culpa, no temáis por la Disputa, porque no recibiréis en mi presencia ningún

---

la censura del Papa, juez supremo en todo lo concerniente a las creencias." Tres afirmaciones hay aquí. Sobre la primera concedemos que les hizo a veces esta imputación de herejía; respecto a la amenaza con el juicio de los *minim* por parte del Papa, leyendo el Protocolo aparece más como recurso oratorio que como verdadera amenaza; de hecho ni el Papa hizo el más mínimo caso de esa información ni los judíos se preocuparon de ella lo más mínimo, lo que prueba estaban seguros de que nada les harían, y así, una vez que se hubieron convenido en negar la fuerza demostrativa de las *haggadot*, la siguieron negando tan tranquilos.

Respecto a la segunda afirmación de que la Iglesia reclamaba para sí el derecho de vigilar sobre los judíos en cuestión de fe y creencias, lo que podemos decir es: Primero, que no sabemos que nunca el Papa, ni aun siquiera la Inquisición española, quemara por cuestiones de fe a ninguno que no estuviera bautizado, y que esa misma Inquisición se instituyó para velar por la fe de éstos; y segundo, que Benedicto XIII, lejos de arrogarse ese derecho se lo niega a sí mismo expresamente en la Bula con que cerró la Controversia; nada menos que la empieza por esta declaración explícita: "Etsi doctoris gencium instruamur notissimo documento, nichil ad nos de hiis qui foris sunt pertinere, etc." (p. 597). Y en su proceder en la Controversia no se apartó ni un ápice de este principio. Si alguna vez por error, mala fe o celo indiscreto hubo en esto excepciones, cosa que ignoramos, no sería el Pontífice quien las hiciera, y sabían bien los judíos que bajo este respecto si de alguno no tenían que temer era del Papa.

Respecto a la tercera afirmación de que en el transcurso de esta polémica *fueron forzados* los judíos a entregar algunas veces sus declaraciones a la censura del Papa, juez supremo de todo lo concerniente a las creencias, *es falso* que fueran forzados: de ello no aparece ni rastro en las Actas. Es verdad que espontáneamente lo hicieron alguna vez, mejor dicho, una vez; pero no como a juez de todo lo concerniente a las creencias, sino sólo de lo concerniente a aquellas que eran *comunes* a judíos y cristianos; y esto lo hicieron tal vez por cortesía, tal vez con su poquito de malicia, pues fué en puntos oscuros, tanto en la fe judía como en la cristiana (cosas referentes al fin del mundo), como tentando al Papa para que expusiera su opinión; cosa que, con muy buen acuerdo, se guardó de hacer. De modo que los judíos presentaron a la censura esas opiniones, pero el Papa no dió censura sobre ellas, ni favorable ni contraria. Respecto a las doctrinas en que los judíos difieren del cristiano, no reconocieron al Papa más derecho, ni éste se lo arrogó tampoco, que el de mandarles exponerlas para luego discutirlas. Todo esto aparece clarísimo en las Actas para quien quiera leerlas. Sin embargo, ponemos aquí el único caso en que consta claramente sometieron espontáneamente una opinión suya a la censura papal, y eso

engaño ni injusticia» (43). Esto lo sabían tan bien los mismos representantes judíos que, bien que hablen con la forma respetuosa debida a la presencia del Papa, nunca dejan de manifestar su pensamiento por temor ni se refleja en ellos la más mínima inquietud por sus personas. El mismo R. Astruch, si desea volver a su casa, no es porque en Tortosa tema por su cabeza, sino porque lamenta no poder cuidarse de los suyos, que están ausentes. Y lo que es más notable todavía, ni una sola medida coercitiva se tomó durante ni después de la controversia contra ninguno de los oradores que tomaron parte en ella. ¿De dónde saca Baer la existencia de la atmósfera de opresión de que nos habla cuando dice (p. 411): «Pero el diálogo libre que se tenía con ardor y fuerza tras las cortinas se interrumpía y era avasallado al tiempo de las sesiones oficiales en medio de la atmósfera de opresión del apremio político»? Si sus respuestas fueron en muchas ocasiones, según él mismo confiesa en los textos arriba citados, de lo mejor que los judíos respondieron en toda la Edad Media es claro que no se les ponía impedimento alguno para expresar su pensamiento y que la diferencia entre las disputas privadas y las públicas en esa Controversia no se refiere para nada a la cuestión de fondo, sino a la de forma, o más bien a los modales o educación empleados.

3.ª Si los representantes judíos eran tan competentes y expresaron su pensamiento con tanta claridad y exactitud (p. 423), con tanta «altura ética y científica, cordura y ciencia» (p. 417), síguese que para juzgar del valor de los argumentos usados por ambas partes basta con fijarse bien en lo que de ellos consta en los protocolos escritos. Baer en su estudio suele exponer con bastante detalle de argumentación judía, pasando premurosamente,

---

después de haberla expuesto públicamente a su gusto. Fué en la ses. 7 (p. 51) donde dijo R. Ferrer:

"Verumptamen quantum ad hoc an post resurreccionem in hoc mundo cetrum remaneret vel non, et quantum ad alia 'christianus et iudeus communi' (E. christianis et iudeis communia), determinacioni domini nostri Pape se submittebat humiliter, ut 'dicebat' (E. decebat)."

(43) Véase este discurso del Papa en *Shébeṭ Yĕhudá,* tr. Cantera, pp. 169-170. Sobre las amenazas de Jerónimo, el mismo Papa, respondiendo a Benvenist, las condena, y les dice no hagan caso de ellas: "Tenéis en eso razón, pero no os asombréis de este *mal modo de obrar,* pues él ha sido de los vuestros" (p. 170). Y cuando le piden les dispense de la Disputa, les dice: "Si por temor habéis hecho esta súplica, ya os di mi seguridad, y una vez que lo he dicho no me volveré atrás" (p. 171).

cuando no la calla del todo, la de la parte cristiana, a la cual se limita a juzgar severamente. Creemos que el que leyera primero el estudio de Baer y después hojeara las Actas escritas de la polémica tendría que cambiar no poco su primer juicio. Indudablemente, la mejor refutación que puede darse a cuanto este autor afirma es aceptar sus alabanzas a la parte judía, extraídas precisamente de su actuación cual figura en las Actas, y después leer éstas. Por eso hemos juzgado buen servicio para el lector el procurárselas.

3.º Desarrollo de la Controversia. Conversiones

El día 7 de febrero de 1413, año XIX de la elección de Benedicto XIII y primero del reinado de Fernando de Antequera, se incoó la Controversia con el discurso inaugural de Jerónimo. En él se proponía la cuestión de la venida del Mesías como la principal y primera que debía discutirse; exponía luego el recto método que debía seguirse en las discusiones y acababa rogándoles evitasen en ellas toda malicia y obstinación y tuviesen en cuenta que si alguna de las razones aducidas, por exponerla él mal, podía ser impugnada, no por ello debía negarse la conclusión mientras ésta estuviera apoyada por otras razones irrefragables.

Al día siguiente, 8 de febrero, abordó Jerónimo la cuestión de la venida del Mesías. Jerónimo intenta demostrar que el Mesías vino hacia el tiempo de la pasión de Cristo; los judíos, mantuviéronse en su posición de que el Mesías aún no ha venido. La discusión se hacía por vía oral, y así se prolongó hasta la sesión 9.ª inclusive. Jerónimo alegaba las autoridades demostrativas, y los rabinos procuraban interpretarlas cada cual según mejor le parecía, lo cual daba lugar a diferentes y aun opuestas soluciones, creando un cierto estado de anarquía en la discusión. El Papa intervino también algunas veces con preguntas y pequeñas observaciones.

La sesión 5.ª, celebrada el 11 de febrero, marca el punto culminante de esta etapa de la discusión, ya que en ella concedieron los rabinos judíos que el Mesías había nacido el mismo día de la destrucción del templo. Esta concesión pareció tan importante a la parte cristiana, que se levantó entonces mismo Acta oficial de ella, según consta por las siguientes palabras de Jerónimo, pronunciadas más tarde, en la sesión 25 (p. 185): «Preterea in hoc sacro consistorio publicum est et notorium maiores vestro-

rum, ex viribus racionum et auctoritatum contra eos per me allegatarum, fuisse convictos; adeo quod publice, ultra duobus mille personis ibidem interessentibus, confiteri habuerunt, *nulla adiecta condicione,* tempore destruccionis templi Messiam fuisse natum, atque mostratum. Quod constat per scripturam fidedignorum atque notabilium hominum ibidem circumstancium, die sabbato, undecima februarii. Super qua quidem confessione interrogati quod, postquam tunc temporis natus fuerat, ubi a die illo citra steterat, nonnullis quidem de vestris dicentibus ipsum esse Rome, et in Paradiso, in tantum quod sanctissimus dominus noster Papa dixit rabinos predictos verum dicere atque dixisse, Messiam Rome seu in Paradiso esse : Rome quidem per auctoritatem ; in Paradiso per essenciam. Adhuc eciam R. Mathatia tunc dicente fore necessarium tempore illo Messiam natum fuisse, quoniam tunc temporis fuit maior angustia in et super Israel ; nam cum infirmus periculo subiacet, tunc opus est medico».

El Dr. Baer intenta en vano disminuir el valor de esta concesión, desfigurándola. He aquí sus palabras : «Los polemistas cristianos argumentaban que los judíos ya habían reconocido que el Mesías había nacido, según la *haggadá,* el día de la destrucción del templo ; y, basándose en esto, se atrevió la parte cristiana a apremiar, a urgir a los judíos, cosa que no se anotó ciertamente en el protocolo en aquel día, pero que se menciona más tarde. Ellos constriñeron a algunos judíos de la aljama a jurar sobre la *Torá,* que sus sabios confesaron, para no verse acorralados, que el Mesías había venido ya ; y esta declaración fué redactada por el notario cristiano, como testimonio exigido por vía judicial. Así presionaron y sacaron de la boca de hombres débiles, irresponsables, este falso testimonio, pues los sabios israelitas no intentaron sino exponer el sentido literal del Midrash» (44).

En primer lugar nos parece bastante difícil que la parte cristiana se atreviera a obligar a algunos o muchos judíos a levantar un falso testimonio contra sus rabinos, consignándolo por vía judicial, cuando éstos podían presentar contra la veracidad de ese testimonio la autoridad de dos mil testigos, que era el número de asistentes a la discusión. No es verosímil que esos 2.000 testigos estuvieran voluntaria e intencionadamente vendidos al error y entregados a la mentira. Si, pues, se levantó Acta de la concesión hecha, es porque, hubiéranla o no hecho en realidad los rabinos, sus dos mil oyentes entendieron que la habían hecho.

---

(44) BAER, *Tolĕdot,* p. 414.

En segundo lugar consta claramente en los protocolos de la sesión 5 (p. 43), que R. Matatías, uno de los principales portavoces de la opinión judía, concedió simplemente y sin condiciones que el Mesías ya había venido. He aquí las palabras de las Actas : «Tunc vero Rabi Mathatias, precedentis diei conclusiones confirmans, Messiam natum, et Rome aut in Paradiso terrestri, et peccata populi sue occultacionis causam fuisse atque esse, palam confessus est ; et quamvis ipse sit natus, non tamen est publicatus ; et quod die destruccionis templi natus est, et quod *necessario die illo natus est,* cum homini vulnerato statim opus est medico seu surgico.»

Nos parece que su concesión es sin ambages, y que no sólo intenta decir que el sentido obvio de la autoridad del árabe es que nació el día del templo, sino que también hace suya esa opinión, por más que disienta el Dr. Baer.

Respecto a R. Astruch, concedemos *que en los Protocolos* no aparece tan clara su concesión : admite el valor demostrativo de la autoridad alegada (contra lo que dice Baer, que sólo intentaban dar el sentido obvio de la autoridad, sin hacer suyo ese sentido) y admite que el Mesías ya nació ; pero da a la palabra *nacer* dos interpretaciones, sin precisar cual sigue él : si la primera, no hace concesión ninguna ; si la segunda, la concesión es clara. Con toda intención no escogió ninguna, porque la primera ya había sido refutada plenamente en la sesión anterior : si la escogía, sería reducido al silencio, como lo fuera antes Salomón Ishaq, que la propuso (ses. 4, p. 40-41) ; y si escogía la segunda, era hacer expresamente la concesión que se buscaba. Las Actas nos refieren esta conducta de Astruch con las palabras siguientes : «Tunc rabi Astruch respondit non ad propositum ; sed eo omisso, dixit dictus rabi Astruch : Redibo ad id quod rabi Mathatias predixerat : Messiam scilicet natum esse, ut iam in dieta proximo lapsa *satis probatum fuerat* per illam istoriam que a nullo iudeo negari poterat, quoniam sic asserit quidam apud nos iudeos vulgariter magister de Girona vocatus. Tamen quod illud «nasci» dupliciter intelligi poterat : uno modo dispositive ; et hoc modo quam plurimi possunt nasci Messie ; itaque, uno, qui erat dispositus, mortuo, alius pari forma dispositus Messias remaneret ; et sic unus post alium ; et solum quod populus bene esset dispositus, incontinenti qui proxima disposicione tunc temporis existeret, manifestaretur. Alio vero modo potest intelligi quod sit realiter natus, et in Paradiso, vel ubi sit nescimus» (ses. 5, p. 44).

Como se ve, tanto Matatías como Astruch, no sólo «intenta-

ron exponer el sentido obvio del Midrash», como dice Baer, sino que admitieron también ese sentido como verdadero y obligatorio, con la diferencia de que mientras Matatías aceptó el sentido verdaderamente *obvio,* Astruch reconoció como posibles dos sentidos —de los cuales uno es evidentemente rebuscado—sin manifestar sus preferencias por ninguno de los dos. Por lo demás, en esta etapa de la Controversia, tras varias discusiones tenidas entre sí por los mismos rabinos, habían convenido en aceptar como obligatorias las autoridades que se les habían alegado, según demostraremos en el cap. III.

En cuanto a la segunda parte de la concesión, a saber, que el Mesías ya se había manifestado, dice Baer : «El día siguiente, 13 de febrero, exagerando, dijo Jerónimo que los judíos no sólo habían confesado por sus rabinos que el Mesías ya había venido, sino que incluso se habían manifestado» (45)

En verdad, los protocolos de la ses. 5, no nos dicen que Astruch, que llevaba entonces la voz cantante, concediese expresamente que se había manifestado ; pero sí nos dicen que confesó públicamente que no sabía cómo responder a la argumentación de Jerónimo, ya que la sesión acaba con estas palabras : «Tunc quidem dictus rabi (Astruch) se amplius nichil scire respondere publice confessus est» (ses. 5, p. 44). Ningún otro rabino vino en su ayuda, lo cual prueba que, al menos por entonces, tampoco los demás sabían cómo responder. Esto, naturalmente, no era una confesión explícita, aunque daba pie para suponerla ; y por eso cabe la posibilidad de que Jerónimo exagerase al principio de la ses. 6, y también, aunque más difícilmente, en la ses. 25, cuando dice que en el acta judicial levantada durante la ses. 5 constaba que los rabinos habían concedido que el Mesías ya había nacido *y se había manifestado.* Pero también cabe la posibilidad de que lo hubieran concedido explícitamente, aunque ello no conste en los protocolos de la ses. 5, pues ya advertimos más arriba que no todo lo sucedido se ponía en el Protocolo ; de hecho, tampoco se consignó en ese día el levantamiento del acta referida, y sabemos, sin embargo, que se levantó. Si conserváramos el acta susodicha, saldríamos de dudas, pues, evidentemente, si en esa acta judicial constaba la concesión, es que realmente ésta se había hecho, por las razones más arriba aducidas. Pero como esa acta no se conserva, y cabe la posibilidad de que Jerónimo exagerase

(45) BAER, *Tolědot,* p. 414.

su alcance, no nos atrevemos a negarlo; sólo afirmamos que ni se prueba ni consta que exageró.

A los rabinos judíos les pesó bien pronto la concesión o concesiones hechas: dirigieron sus esfuerzos en las sesiones siguientes a volverse atrás de un modo discreto, hasta que al fin, en la ses. 9, tras una intervención del General dominico, negaron abiertamente todo cuanto habían concedido. Fué entonces cuando el Papa decidió empezar de nuevo.

Las modificaciones introducidas en el modo de discutir fueron dos: una por el Papa, otra por los judíos. El Papa ordenó que en adelante todas las proposiciones y razones de Jerónimo se presentasen por escrito a los judíos, e igualmente las réplicas de éstos a aquél. Unas y otras debían ser legalizadas por notarios, al frente de los cuales estaba Nicolás Cunill, e incorporadas textualmente en las Actas: así se evitaría el que pudieran luego desdecirse. Naturalmente, uno y otros explicaban oralmente sus escritos o cédulas, pero la explicación oral no entraba en las Actas ni se la consideraba provista de un valor oficial; y por lo mismo, en adelante no figuran en ellas las intervenciones orales. Los judíos, por su parte, formaron en lo sucesivo un frente único, dando sus respuestas, no individual y separadamente, como lo habían hecho hasta entonces, sino en común y anónimamente. Tal vez hicieron esto por propia iniciativa, para formar un frente compacto; pero creemos no fué ajeno a esta decisión el deseo del Papa para facilitar la discusión. Este deseo aparece claro en las palabras que por orden del Papa (que acababa de conceder una audiencia privada a los judíos, a petición de R. Moisés Abenhabec) pronunció Jerónimo en la ses. 8 (p. 53): «Dictus magister Ieronimus, ex mandato sue Sanctitatis, preterita recitans, ait: Intencionem domini nostri principaliter non ad disputandum, sed ad dictos iudeos in fide catholica [G. + convertendum], informandum, et ad quecumque dubia inde eis orta satisfaciendum; *non autem ad quorumcumque singularia dicta et oppiniones perfide sustinendum, fore*; solumque ad suorum maiorum presertim per omnes alios ad hos actus, scilicet, dicendum, dubitandum, arguendum; absoluciones, responsiones, ac ad eadem argumenta satisfacciones bono zelo ac fideliter petendum, specialiter approbatorum et deputatorum ad prefata dubia elucidandum. Cum alias de notoriis, ut puta, de fide Salvatoris Domini Nostri Iesu Christi, ita esset frustra disputare, ac si quereretur in meridie, hac hora, si est dies aut nox; quod experiencia edoceret» (ses. 8, p. 53).

Naturalmente, este nuevo modo de llevar la discusión exigía mucho más tiempo de preparación que el anterior: cada parte debía preparar sus escritos cuidadosamente, y estudiar con no menos cuidado los de la parte adversa; nada se dejaba a la inspiración del momento. Así las sesiones, que antes eran casi diarias (desde el 7 hasta el 20 de febrero se habían celebrado nueve), hubieron de distanciarse más, alargándose por lo mismo la discusión mucho más de lo que sin duda habían inicialmente pensado sus organizadores

La sesión 10 (27 de febrero) comenzó con la discusión de la autoridad de los 6.000 años, que se continuó hasta la sesión 14 (15 de marzo). En la sesión 10 expuso Jerónimo la autoridad y replicaron los judíos. En la sesión 11 replicó Jerónimo a la respuesta judía. En la sesión 12, nueva réplica de los judíos y contrarréplica de Jerónimo Acabada esta réplica se produjeron las primeras conversiones fruto de la Disputa: diez judíos notables, cinco de Monzón, dos de Falset, uno de Mora, un estudiante talmudista de Alcañiz y un joven de Calatayud. El motivo de su conversión lo manifiestan ellos mismos con las siguientes palabras: «Evidenter enim videmus atque clare cognoscimus raciones magistri Ieronimi fore veras, et responsa rabinorum nullius penitus esse valoris» (sesión 12, p. 86). Esto indica que habían asistido a la Disputa, y por ello podemos conocer de cuán diversas y distantes partes del reino habían acudido judíos a presenciarla. Estos conversos lograron luego en sus familias la conversión de otras treinta personas.

Los rabinos judíos aún insistieron en la sesión siguiente (sesión 13) acerca de la misma autoridad, replicándoles nuevamente Jerónimo en ese mismo día. Pero en la sesión 14 (15 de marzo) renunciaron a la discusión. No hicieron ninguna concesión; se limitaron a decir que creían haber respondido bien, que permanecían en su fe, pero que tras haber deliberado sobre la última réplica de Jerónimo no sabían al presente qué decir, y aun lo que habían dicho lo habían hecho por obedecer al Papa. Este les ofreció más tiempo para deliberar, cosa que ellos no quisieron. En realidad habían hecho cuanto pudieron para desvirtuar la argumentación de Jerónimo, y al no lograrlo lo achacaron a su poco saber, no a la falsedad de la causa que defendían.

Entre tanto la fama de lo que acontecía en Tortosa se iba extendiendo, y el crédito de los rabinos iba decreciendo entre los judíos a la vista de su argumentación deficiente. Buena prueba

de ello son las trece conversiones registradas ese mismo día, todas ellas de gentes venidas de lejos, de Zaragoza, Teruel y Alcañiz. «Eadem die venerunt aliqui iudei de Cesaraugusta, de Turolio et de Alcanicio, dicentes quod *audierant relative in suis locis de responsionibus debillinus quas eorum dabant rabini,* et ideo deliberaverant ad fidem converti catholicam ; quibus dominus noster Papa dare baptismum precepit. Et fuerunt viri notabiles numero tredecim ; et postmodum omnes sic baptizati ad propria redeuntes, fecerunt uxores, filios et totam eorum familiam baptizari» (sesión 14, p. 102).

No nos ha de extrañar la insistencia con que se advierte que son hombres notables los conversos. Que lo fueran en realidad lo prueba el solo hecho de que se desplazaran desde tan lejos para ir a Tortosa : sólo hombres al menos medianamente pudientes podían hacerlo. Y este fué el gran fruto de la Controversia. San Vicente Ferrer había hecho muchas más conversiones, pero de ordinario entre el pueblo bajo. En cambio, la Controversia provocó esas conversiones en las clases influyentes, y así debilitó sobre manera al judaísmo español.

Los rabinos, que aunque en sus respuestas aleguen ignorancia no tenían nada de romos, se dieron cuenta perfecta de lo que estaba pasando. Por eso al alegarles Jerónimo nuevas autoridades en la sesión 15 (día 22 de marzo) intentaron encerrarse en el silencio. Era el mejor partido que podían tomar : primero, porque no les desprestigiaba ante los suyos : éstos, viéndoles callar, pensarían no que carecían de argumentos, sino que teniéndolos no los querían exponer ; segundo, porque así abreviaban una disputa que se les presentaba ya a todas luces como de consecuencias ruinosas ; dejando que hablara sólo la parte cristiana la información-disputa se convertía en una predicación ordinaria, que luego ellos se encargarían de refutar en las sinagogas cuando el defensor cristiano no estuviera presente para contradecirles.

Pero este recurso les falló, porque el Papa, que nunca les mandó callar ni les prohibió hablar, que incluso les ofreció siempre el tiempo que quisieran para pensar sus respuestas, les obligó a que expusieran sus opiniones y argumentos Los judíos mismos repiten con frecuencia que sólo hablan para obedecer al Papa. Los que como Baer hablan de atmósfera de opresión en esta Controversia tienen razón en cierto modo : se les presionó, pero no para que callaran sus argumentos, sino para que los expusieran todos hasta lo último. Nunca hubo más libertad de opinión y de palabra ; lo único que faltó fué la libertad *para callar,* y es na-

tural, pues para hablar y exponer cada uno su opinión se había convocado la Controversia, que de otro modo hubiera sido inútil. Sólo se admitía el silencio de los rabinos cuando éstos confesaban que ya habían dicho *todo lo que sabían* y que no sabían decir más ; los oyentes podían entonces juzgar por sí mismos del valor de las razones dadas por ambas partes y tomar la decisión que les pluguiera.

Esta actitud del Papa ponía a los rabinos en un compromiso : si respondían largamente, como en la autoridad de Elías, con réplicas y contrarréplicas, se exponían a que su prestigio disminuyese tanto más cuanto más se prolongase la discusión : la experiencia sacada de la discusión de esa autoridad no les dejaba lugar a dudas. Pero si sin exponer detalladamente su argumentación confesaban luego su ignorancia, perderían igualmente el prestigio ante los suyos. Tomaron, pues, un camino intermedio : condensar bien su argumentación, haciéndola completa, pero breve y sin insistir en tantas contrarréplicas, que no hacían más que alargar la discusión y aumentar su desprestigio. Así, las numerosas autoridades talmúdicas y bíblicas alegadas luego por Jerónimo para probar la venida del Mesías se discutieron todas desde la sesión 16 (31 de marzo) hasta la 22 (día 17 de abril). La cuestión de la venida del Mesías, considerada como la principal y fundamental por los organizadores de la Controversia, acabó en esta sesión con la siguiente respuesta judía :

«Iudeus vero, cum humiliori ac debita reverencia, qua potest et scit, Sanctissimi Patris, suique Sacri Collegii, cum honore eciam honorabilis magistri Ieronimi, habita tanto tempore quantum iudeus peciit, plenaria deliberacione, ad replicacionem per dictum magistrum Ieronimum factam respondet :

Quod ipse adheret responsioni per dictum iudeum iam facte super prefata prophecia, dicens quod, pro presenti, aliud quid respondeat, propter eius insufficienciam et sciencie tenuitatem, sibi non occurrit. Et cum hoc finem sue responsioni imponit, sicut ille cui, pro presenti, nulla est alia responsio» (ses. 22, pp. 150-151).

Entre tanto el movimiento de conversiones iba creciendo y extendiéndose a todo el reino. Dígase hoy lo que se quiera de la altura de las respuestas de los rabinos (46)—indudablemente

---

(46) Así, BAER, en *Tolĕdot*, p. 417: "Las respuestas de los judíos se distinguieron por su altura ética y científica, por su cordura y ciencia".

hicieron cuanto pudieron y eran los más sabios rabinos de su tiempo—, es lo cierto que los oyentes *de entonces* juzgaron buenas las pruebas de Jerónimo y débiles las respuestas de los rabinos. Los mismos judíos oyentes hacían correr la fama (pues es indudable que los judíos alejados no se hubieran fiado de informes cristianos) ; acudían de todas partes a enterarse por sí mismos, y hecho esto las conversiones se multiplicaban. En una especie de apéndice a esta sesión 22 nos dan las Actas una vista de conjunto de ese movimiento, anticipando datos, ya que nos hablan de 250 convertidos en el verano, es decir, durante la discusión de las condiciones del Mesías. Por indicarnos la génesis de esas conversiones y darnos a conocer el influjo que la Controversia iba adquiriendo en todo el reino, transcribiremos íntegramente las palabras de las Actas :

«Durante vero hoc prefato tempore, pluribus iudeis, qualibet ebdomada, quotidie venientibus ad cognicionem veritatis, et fidem catholicam publice confitentibus, contigit quod nunc tres, nunc vero quatuor, nunc vero plures, in presencia tocius sancte Curie domini nostri Pape, qualibet ebdomada anni presentis, sanctum receperunt baptisma, ultra alios qui in diversis regni partibus convertebantur ad fidem, sicut in Cesaraugusta, Calataiubii, Alcanicii, et regni aliis sinagogis. Audiebant quidem qui presentes erant, et aliis referebant, validas tam notabiles ac raciones transcendentes per prefatum magistrum Ieronimum contra iudeos factas, et scientifice allegatas, responsionesque tam debiles, tamque cautellosas, quas rabini iudeorum in oppositum veritatis sophistice faciebant. Ita quod, illa estate, conversi fuerunt ex iudeis ultra ducentos et quinquaginta» (ses. 22, p. 151).

El 2 de mayo se reanudaron las sesiones en presencia del Papa, pasándose, tras una arenga de Jerónimo, al planteamiento de la cuestión de las condiciones del Mesías, ya según los judíos, ya según los cristianos. Jerónimo impugnó las que los judíos hasta entonces habían alegado, pero como éstos, en la sesión siguiente, las compendiaron en seis, las aduciremos después. Acabó su intervención condensando a su vez en doce preguntas las veinticuatro condiciones que él había puesto en su tratado. Los judíos en su respuesta, dada en la sesión 24 (día 17 de mayo), precisaron las condiciones que ellos entendían debía ostentar el Mesías, dieron sus argumentos para probarlas y finalmente respondieron a las doce preguntas de Jerónimo.

Por lo que se ve, no pensaban lo mismo todos los judíos que les oyeron en Tortosa.

Las seis condiciones que según los judíos debía tener el Mesías eran las siguientes (47):

1.ª Que los sacaría de la cautividad, los llevaría a todos a la tierra de promisión y allí los establecería.

2.ª Que al tiempo de sacarlos de esa cautividad se habían de hacer milagros como se hicieron a la salida de Egipto.

3.ª Que habían de ser materialmente reedificados Jerusalén y su templo.

4.ª Que en tiempo del Mesías guardaría Israel la Ley, con todas sus ceremonias y sacrificios, cual se había hecho antiguamente.

5.ª Que el Mesías había de dominar *en paz* a todo el universo.

6.ª Que en tiempo del Mesías había de acaecer la guerra de Gog y Magog.

Las respuestas a las doce preguntas planteadas por Jerónimo en la sesión anterior fueron como sigue:

Primera pregunta: ¿Cuál era el lugar asignado para el nacimiento del Mesías?

Responde el judío que ignora en absoluto el lugar asignado para el nacimiento del Mesías

Segunda pregunta: ¿Nacerá el Mesías milagrosamente o bien naturalmente, como cualquier otra persona?

Responde el judío que ignora que haya de nacer milagrosamente.

Tercera pregunta: El Mesías, ¿será solamente hombre o bien Dios y hombre a la vez?

Responde el judío que será hombre de buena vida y profeta, y cree no habrá en él naturaleza divina

Cuarta pregunta: ¿Debía el Mesías venir para salvar las almas para la vida espiritual o solamente los cuerpos para la vida temporal?

Responde el judío que cree que directamente («de directo») vendrá para librar de la cautividad corporal al pueblo de Israel, de donde se seguirá que podrán mejor y más libremente guardar la Ley de Moisés, que promete la vida eterna.

Quinta pregunta: ¿Fué el pecado de Adán remitido antes de la venida del Mesías o no?

Responde el judío: El pecado de Adán no ha sido en modo alguno remitido aún, puesto que padecemos las penas infligidas

(47) Cf. ses. 54, p. 459, en que Jerónimo hace el resumen de ellas, y ses. 26, pp. 191-197, en que las impugna.

a Adán y Eva por aquel pecado, que están expresadas en el capítulo III del Génesis. En cuanto a lo que se pregunta si será remitido o no antes de la venida del Mesías, el judío dice que lo ignora.

Sexta pregunta: ¿Debía o no padecer la muerte el Mesías para purgar dicho pecado (de Adán)?

El judío responde que cree que no.

Séptima pregunta: ¿Deberá salvar el Mesías a alguna otra nación además de aquellos que descienden de Israel?

Responde el judío que cree que principalmente salvará al pueblo de Israel, que está en cautividad; pero que los que en tiempo del Mesías se convertirán a la Ley mosaica se salvarán también.

Octava pregunta: ¿Deberá dar el Mesías una ley o doctrina nueva?

A lo cual responde el judío que cree no ha de dar una ley nueva, ya que la ley mosaica es perfecta y perpetua; pero nos instruirá y confirmará en ella como hicieron antes los profetas, sólo que mucho mejor.

Novena pregunta: Después de su venida, ¿habían o no de continuar los sacrificios antiguos?

A lo cual responde el judío que cree continuarán esos sacrificios después de la venida del Mesías.

Décima pregunta: ¿Habían o no de continuar después de su venida los preceptos ceremoniales de la Ley antigua, tales como las leyes relativas a los manjares y el sacerdocio de la tribu de Leví y estirpe de Aarón?

A lo que responde el judío que cree continuarán después de la venida del Mesías.

Undécima pregunta: ¿Cuál es la causa de la cautividad tan larga en que yacen actualmente los judíos?

Responde el judío que cree que los pecados son esa causa.

Duodécima pregunta: ¿Deberéis, cuando vuestro Mesías venga, poseer de nuevo aquella misma tierra que poseyeron por primera vez los judíos cuando fueron liberados de la cautividad egipcia y volvieron a poseer por segunda vez al ser liberados de la cautividad babilónica, o bien poseeréis otra distinta?

A lo cual el judío cree que poseerán la misma tierra, pero más amplia (ses. 24, pp. 163-181; cfr. ses. 23, p. 160).

La posición judía respecto al concepto mesiánico quedaba así fijada: la creencia que ellos tenían, mediante las seis condicio-

nes que pusieron ; lo que pensaban de la creencia cristiana, mediante las respuestas dadas a las doce preguntas. Se había llegado a la dificultad fundamental de los judíos. Si éstos se negaban a admitir que el Mesías había venido no era porque las pruebas no fuesen claras, sino porque de hecho veían que, a pesar de todas las profecías, el Mesías que ellos se habían forjado aún no había venido, y, por consiguiente, ante ese hecho no les quedaba más remedio que forjar toda clase de interpretaciones, forzando los textos para compaginarlos con sus esperanzas defraudadas. Ya en un arranque de sinceridad lo había venido a reconocer así R. Moisés Abenhabec cuando en la sesión 8.ª, tras numerosas discusiones sobre el significado de la palabra *'ad* en la profecía de Jacob, acabó diciendo : «Verum esse quod secundum communem intellectum omnium illud HAD sumitur pro donec, verumptamen quod Messias quidem nondum venit, sed venturus est, cum eciam oppinio sit iudeorum nondum venisse Messiam» (ses. 8, p. 56). La misma posición se advertirá más tarde en la última memoria de R. Ferrer, cuyo contenido puede resumirse así : «Es para los judíos artículo de fe que no ha venido el Mesías mientras estén los judíos en cautividad. Por consiguiente, todo texto de la Escritura lo hemos de interpretar de modo que concuerde con ese artículo.» Esa posición, como le advertirá Jerónimo, no es muy lógica, ya que lo lógico sería formular el artículo de fe de modo que concuerde con la Escritura. Pero, lógica o no, sirve para darnos a conocer que las pruebas alegadas por Jerónimo no eran rechazadas por la mentalidad judía porque no fuesen claras, sino porque chocaban con un concepto mesiánico preconcebido.

Urgía, pues, combatir este concepto, demostrando su falsedad y probando a la vez que el verdadero concepto mesiánico es el cristiano. A esto se dedicaron las sesiones siguientes, desde la 26 (día 22 de mayo 1413) hasta la 45, tenida el 30 de agosto del mismo año. La cuestión de si las condiciones del Mesías se cumplieron o no en Jesucristo no se discutió en toda la Controversia sino incidentalmente. En realidad no se le dió importancia, porque desvanecidos los prejuicios se caía de su propio peso, como lo prueban las conversiones, y si esos prejuicios no se deshacían era perfectamente inútil discutirla.

El Papa, que asistió al planteamiento de la cuestión, según nos consta por la fórmula usada por los judíos al abrirse la sesión 24 («et iudeus quidem, loquendo semper cum humiliori qua potest et scit reverencia Beatissimi Patris...»), no asistió a

su discusión, pues hubo de ausentarse a Peñíscola. En cambio, nos consta por el mismo Jerónimo que al menos en la sesión 32 (día 26 de junio) asistía a la disputa San Vicente Ferrer (48). No sabemos a cuántas sesiones asistiría, pero su presencia debe tenerse en cuenta por el influjo que indudablemente ejerció en las conversiones, tanto por su oración cuanto por su celo; en una palabra, por su santidad.

La discusión de las seis condiciones del Mesías, puestas por los judíos, acabó en la ses. 39, día 9 de agosto, con la siguiente respuesta de los rabinos, dada a la última réplica de Jerónimo:

«Iudeus quoque... deliberacione habita in tanto tempore quantum dictus iudeus sibi peciit super prefata replicacione per dictum magistrum Ieronimum facta, respondet quod ipse non reputat sibi fuisse conclusum, ymo suis adheret responsionibus per eum superius factis. Super tribus vero particulis per dictum magistrum Ieronimum factis, respondit quod ipse se non iudicat esse conclusum super eisdem, dicens quod pro presenti non occurrit sibi alia responsio propter eius insufficienciam et eius debile scire. Hic finem imponit suo responderi, seu eius responsioni, intendens cum hiis que respondit se sufficientissime respondisse, et satisfecisse omnibus per prefatum magistrum Ieronimum contra eum replicatis. Et non intendit super hoc amplius dicere, tamquam is qui ad presens quid amplius dicat ignoret» (ses. 39, p. 305).

---

(48) Se conserva una carta del Rey Fernando, en que le dice irá a Tortosa después de la Pascua de 1413, y espera hallarle allí, junto con el Papa; de ello podemos colegir que ya hacía lo menos dos meses (desde abril) que el Santo se hallaba en Tortosa. Probablemente, permaneció aquí hasta acabar la discusión de las condiciones del Mesías (30 de agosto de 1413), yéndose luego a predicar por diversas partes del reino. En noviembre se hallaba en Mallorca, pues allí le escribe el Rey Fernando desde Lérida, con fecha 12 noviembre de 1413, rogándole vaya otra vez a Tortosa. Su nueva estancia aquí coincidió con la discusión de las Memorias de los Rabinos. El 4 de enero de 1414 le escribe nuevamente el Rey desde Lérida pidiéndole vaya a Zaragoza; a pesar de ello, S. Vicente permaneció en Tortosa hasta fin de marzo, ya que el Rey volvió a escribirle desde Zaragoza el 6 de marzo de 1414, rogándole apresure su viaje (Cf. estas cuatro cartas del Rey, editadas por FRAY ANDRÉS FERRER en su *Vida de S. Vicente Ferrer*, pp. 306-311).

Acerca del proselitismo de S. Vicente y de D. Fernando, cf. FRANCISCA VENDRELL, *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón*, en "Sefarad", XIII, 1953, pp. 87-104, y *La política proselitista del rey don Fernando I de Aragón*, en "Sefarad", X, 1950, pp. 349-366.

La discusión de las doce preguntas de Jerónimo se prolongó hasta el día 30 de agosto (ses. 45), en que acabó con una declaración de los judíos renunciando a ulterior discusión :

«Die vero mercurii, trigesima augusti, predicti iudei respondentes, quamdam cedulam obtulerunt tenoris sequentis :

»Et iudeus, cum humiliori quam scit et potest reverencia Beatissimi Patris... deliberacione habita, et tanto tempore quantum peciit, super replicacione per dictum magistrum Ieronimum super prefatis duodecim interrogacionibus facta, respondet quod (E. + est) adherens responsionibus factis per eumdem, tam in duodecim interrogacionibus, quam in aliis superius contentis, dicens quod ulterius non occurrit sibi aliud quod respondeat, sed quia intelligit in eisdem esse fuisseque sufficiens responsio cuilibet per magistrum Ieronimum allegato ; et non sibi reputat in aliquo fuisse conclusum ; ymo in eius permanet seu perseverat credencia, quod Messias nondum venit, et in omnibus aliis conclusionibus in responsione eiusdem per eum positis. Et cum hoc finem imponit sue responsioni, non intendens aliquid ulterius dicere, velut is qui sufficienter se credit respondisse, et quid ulterius proferat ignoret» (ses. 45, p. 389) (49).

Si la discusión de la venida del Mesías fué llevada con vigor por ambas partes, y este vigor aún intenta mantenerse cuando se trata de las seis condiciones asignadas al Mesías por los judíos, nos da la impresión de que decae al tratarse de las 12 preguntas formuladas por Jerónimo. En éste y en los rabinos creemos advertir el cansancio producido por tan larga disputa. Es muy posible que la ausencia del Papa contribuyera a este decaimiento ; pero tampoco debe olvidarse el calor del verano tortosí, durante el cual se verificó la discusión y su preparación. Hay cuestiones excelentemente demostradas por Jerónimo, que nada tienen que envidiar a la lucidez con que había demostrado la venida del Mesías : tales son aquellas en que la argumentación bíblica predomina, como la de la Virginidad de la Madre del Mesías y la del nacimiento de éste en Belén. Pero, al lado de

(49) Después de esta respuesta judía, el mismo día 30 de agosto, pidieron el bautismo otros ocho judíos, entre ellos D. Todros Benvenist, médico de Zaragoza, según nos lo refiere el mismo Jerónimo en su discurso del 19 de abril de 1414: «Verum tunc temporis, divina gracia inspirante, quidam 'notabilis' (E. nobilis) iudaeus Cesaraugustanus, nomine Don 'Tradoç' (E. Todroç) Benvenist, medicus, simul cum septem aliis iudeis, suis propriis peticionibus baptizari requisierunt" (ses. 62, pp. 555-556).

éstas, hay otras que quedan algo en el aire, por demostrarse casi exclusivamente a base de autoridades midráshicas, y aun éstas no pocas veces negadas o modificadas por los rabinos judíos.

Desde el 30 de agosto hasta el 29 de noviembre se interrumpieron las sesiones. Durante ese tiempo, por orden del Papa, se hizo la revisión del Proceso por la comisión judeo-cristiana de que ya hemos hablado. En realidad, la información que el Papa había querido hacer a los judíos se consideraba terminada, una vez demostrada la venida del Mesías y combatidos los prejuicios que les impedían admitirla, hasta el punto de haber éstos confesado que no tenían nada más que decir. Pensamos que esa fué la razón de que el Proceso se revisase ; y por eso creemos que debió de haber otra revisión similar al final de todas las discusiones que después se sucedieron.

Si la discusión continuó después, fué porque tres rabinos (Matatías, Ferrer y Astruch) dijeron tener nuevas razones que antes habían callado. Fiel el Papa a su línea de conducta, observada durante toda la Controversia, de dejar a los judíos exponer libremente todas sus opiniones y argumentos, mandó se les oyera y refutara. Esto entraba dentro de sus planes, pues, como luego diremos, le interesaba que ni un solo argumento judío quedara sin exponer.

En las ses. 46 y 47, tenidas los días 29 de noviembre y 22 de diciembre, hizo Jerónimo, en presencia del Papa y por orden de éste (50), un resumen de los argumentos con que se había probado la venida del Mesías, que era la cuestión principal. El fin de este resumen era mover a la conversión a los judíos vacilantes, mostrándoles el resultado final a que la discusión había llegado.

Pero no todos los rabinos estaban satisfechos de un final semejante. Mientras unos preferían abandonar ya toda discusión, otros pedían copia de las palabras de Jerónimo, alegando que tenían razones notables que exponer que hasta ahora habían callado. Este estado de ánimo aparece manifiesto en la ses. 48 (día 8 de enero de 1414), dedicada toda ella, no a discutir, sino a determinar el orden de las discusiones posteriores. Sólo tres rabinos quisieron continuar la discusión : Ferrer, Matatías y Astruch. Los demás renunciaron a ella, pidiendo sólo ser informados, cosa que se hizo aparte, bajo la dirección del cardenal Juan (cardenal

(50) "Ex mandato prefati domini nostri Pape, expresse super hoc michi facto, raciones prelibatas per modum sumule replicabo" (ses. 46, p. 391).

de Santa Sabina), Diego (obispo placentino), Andrés Bertrán (limosnero del Papa) y Gonzalo García (capellán del Papa) Las Actas no nos dan detalles de esa información, que debió de durar largo tiempo; pero es indudable que influyó no poco en las conversiones que después se sucedieron

En esa misma sesión anunció el Papa cinco providencias que pensaba tomar con relación a los judíos, y que, en efecto, aparecerán más tarde en la Bula que cierra las Actas. La primera se refería al Talmud; la segunda, a la usura practicada por los judíos; la tercera, a las sinagogas por éstos levantadas sin licencia apostólica; la cuarta, a su trato con los cristianos; la quinta, a prohibirles el ejercicio de todo oficio público entre cristianos.

El 26 de enero de 1414 continuó la discusión en su nueva forma: cada uno de los tres rabinos (salvo la primera Memoria conjunta de R. Matatías y R. Ferrer) habla por sí y en propio nombre. La argumentación teológica, a base de autoridades, de uso casi exclusivo en la disputa anterior, cede su puesto a la argumentación filosófica. Los argumentos de razón se prodigan, y el silogismo abunda en boca de los rabinos judíos. En el orden práctico, esta prolongación de la disputa fué un error de táctica por parte de los judíos. Dígase lo que se quiera de la brillantez y solidez de las Memorias de esos tres rabinos, es lo cierto que, ante las refutaciones de Jerónimo, en unas intervenciones que creemos de las más brillantes que tuvo en toda la disputa, las conversiones se multiplicaron en tal modo, que el edificio del judaísmo español pareció resquebrajarse. Tal vez esas conversiones se hubieran realizado aún sin prolongarse la disputa; pero lo cierto es que las Actas nos hacen notar cómo todos esos movimientos de conversiones se producían a raíz del silencio judío ante las réplicas de Jerónimo.

Hay unas palabras de Jerónimo, que él refiere en el resumen que hizo en la ses. 62 (19 de abril de 1414), pero como pronunciadas el 22 de diciembre de 1413, en la ses. 47, que parecen indicar que se hallaba fatigado y con deseo de que la disputa se acabara de una vez: «Idcirco Sanctissimum dominum nostrum Papam supplicui humiliter ac devote, quatenus interrogarentur an vellent amplius quam dixerant dicere, et quod illud dicerent; alias quod Sanctitas sua eos quasi confessos et convictos censeret, ac per me eisdem sufficientissime esse conclusum, et processum mandaret claudi» (ses. 62, p. 556) (51).

(51) A este juicio de Jerónimo, de que les había vencido, parecen

Quizá fuera esa fatiga observada por los rabinos lo que movió a éstos a continuar la discusión con esperanza de éxito; pero el cálculo les falló, porque Jerónimo estuvo en sus respuestas a más altura que antes, y los redujo a todos al silencio.

La discusión de las Memorias de los tres rabinos que continuaron la Disputa comenzó el 26 de enero de 1414 (ses. 49). Debía discutirse en primer lugar la de R. Astruch; pero, habiéndose éste ausentado sin previo aviso, después de haberla entregado, se sobreseyó su discusión hasta que volviera, para que, estando presente, pudiera defenderla de las impugnaciones de Jerónimo.

Expusieron entonces R. Ferrer y R Matatías la que conjuntamente ellos habían hecho. Su exposición, que abunda en silogismos, se reduce a impugnar dos autoridades talmúdicas con que Jerónimo había probado la venida del Mesías. La réplica de Jerónimo ocupó las tres sesiones siguientes. Acabada la respuesta, el 1 de febrero, preguntóse a los dos rabinos si querían responder. Matatías dijo que no, y a Ferrer, que manifestó deseo de hacerlo, se le dió copia de todo lo dicho por Jerónimo para que pudiera preparar debidamente su réplica. Pero, aunque más tarde presentó otra memoria, no respondió a la réplica de Jerónimo, pues no tocó ningún punto de los tratados por éste.

Al día siguiente, 2 de febrero, pidieron el bautismo diecisiete miembros de la familia Caballeria, una de las más nobles entre los judíos (52).

Ya presente R. Astruch, comenzó la exposición y discusión de los ocho puntos de su Memoria. Ocupó seis sesiones (de la 53 a la 58 inclusive), y acabó el 2 de marzo con la última réplica de Jerónimo. Este fin nos lo refieren las Actas con las siguientes palabras:

---

referirse los judíos que arguyen en la ses. 48 que Jerónimo era juez sospechoso en el asunto: "... et quia aliqui ex iudeis dixerant eum in huiuscemodi causam iudicem fore suspectum..." (ses. 48, p. 403).

(52) "Tunc, divina gracia inspirante, iudei notabiliores qui essent in congregacione eorumdem, tam in sciencia quam in genere, ut puta illi de genere militari, id est, de genere de la 'Cavalleria' (E. Cavallieria) vulgariter nuncupati, civitatis Cesarauguste, numero decem et septem personarum, in civitate Dertuse, secunda die febuarii, uxoribus ac domesticis eorumdem minime computatis, qui in quantitate magna fuerunt, sanctum baptisma receperunt" (ses. 62, p. 557).

Acerca de esta familia, cf. FRANCISCA VENDRELL GALLOSTRA, *Aportaciones documentales para el estudio de la familia Caballería,* en "Sefarad", III, 1943, pp. 115-154.

«Hiis autem per eumdem magistrum Ieronimum recitatis, idem magister Ieronimus dictum rabi Astruch, in conspectu omnium, an de hiis que 'ultimate' (G. ultimatim) predixerat copiam vellet, et ad illam respondere, interrogavit. Quo audito, dictus rabi Astruch quamdam cedulam papiream obtulit tenoris sequentis :

»Semper iterum tamen protestando protestaciones per nos factas in huiusmodi disputacionis principio, dicendo si forsan in presenti responsione aliquid reperiret quod contra legem nature, et Scripture et fidei quam credo, veniret, quod credo ibidem minime posse reperiri, illud nunc pro tunc reputo nullum, cassum, ac pro non dicto, taliter quod reprehensio aliqua michi pro tempore minime fieri possit, attento quod mea intencio nichil aliud sit quam meam defendere legem et credenciam, non obstante quod sim indignus ad hoc faciendum. Et ego Astruch... dico ad responsionem per dictum magistrum Ieronimum factam quod, non obstante quod raciones universales per me in disputacione quarti puncti allegate me excusent amplius respondere, adhuc necessario excusor amplius respondere quia fui semper, et multo plus nunc, insufficiens ad disputacionem sustinendam, et maxime in tam sancta platea prout ista. Propter quod silencium impono meo respondere, tamquam is qui reputat se ignorantem et debilem in sciencia ; non recedendo tamen a racionibus per nos in generali, nec in mea cedula per me particulariter ultimo oblatis, nec ab aliqua illarum in processu dictis. Imo semper eisdem adhereo, et omnibus in eisdem contentis. Verumtamen, tamquam is qui ulterius nescit quid dicat, non intendo amplius respondere» (ses. 58, p. 514-515).

Todavía replicó Jerónimo, en esta misma sesión, un tanto duramente a esta cédula de Astruch, deshaciendo sus últimos subterfugios. Pero Astruch se mantuvo en su silencio. En ese mismo día se registraron diez conversiones más. «Eadem vero dieta, gracia Dei in quodam iudeo, notabili medico civitatis Calataiubii, magne literature magnique generis, nomine Todroç Abencabra, et qui una cum aliis pluribus usque ad numerum decem personarum, non computatis uxoribus ac familiis suis, qui in magna fuerunt quantitate, ad fidem orthodoxam sunt conversi» (ses. 62, p. 558).

El 16 de marzo presentó R. Ferrer su última Memoria, que fué también la última de la Disputa. Sin aludir a la respuesta que Jerónimo había dado a su primera Memoria, a pesar de que había pedido y obtenido copia de ella para impugnarla, hizo

Quizá fuera esa fatiga observada por los rabinos lo que movió a éstos a continuar la discusión con esperanza de éxito; pero el cálculo les falló, porque Jerónimo estuvo en sus respuestas a más altura que antes, y los redujo a todos al silencio.

La discusión de las Memorias de los tres rabinos que continuaron la Disputa comenzó el 26 de enero de 1414 (ses. 49). Debía discutirse en primer lugar la de R. Astruch; pero, habiéndose éste ausentado sin previo aviso, después de haberla entregado, se sobreseyó su discusión hasta que volviera, para que, estando presente, pudiera defenderla de las impugnaciones de Jerónimo.

Expusieron entonces R. Ferrer y R Matatías la que conjuntamente ellos habían hecho. Su exposición, que abunda en silogismos, se reduce a impugnar dos autoridades talmúdicas con que Jerónimo había probado la venida del Mesías. La réplica de Jerónimo ocupó las tres sesiones siguientes. Acabada la respuesta, el 1 de febrero, preguntóse a los dos rabinos si querían responder. Matatías dijo que no, y a Ferrer, que manifestó deseo de hacerlo, se le dió copia de todo lo dicho por Jerónimo para que pudiera preparar debidamente su réplica. Pero, aunque más tarde presentó otra memoria, no respondió a la réplica de Jerónimo, pues no tocó ningún punto de los tratados por éste.

Al día siguiente, 2 de febrero, pidieron el bautismo diecisiete miembros de la familia Caballeria, una de las más nobles entre los judíos (52).

Ya presente R. Astruch, comenzó la exposición y discusión de los ocho puntos de su Memoria. Ocupó seis sesiones (de la 53 a la 58 inclusive), y acabó el 2 de marzo con la última réplica de Jerónimo. Este fin nos lo refieren las Actas con las siguientes palabras:

---

referirse los judíos que arguyen en la ses. 48 que Jerónimo era juez sospechoso en el asunto: "... et quia aliqui ex iudeis dixerant eum in huiuscemodi causam iudicem fore suspectum..." (ses. 48, p. 403).

(52) "Tunc, divina gracia inspirante, iudei notabiliores qui essent in congregacione eorumdem, tam in sciencia quam in genere, ut puta illi de genere militari, id est, de genere de la 'Cavalleria' (E Cavallieria) vulgariter nuncupati, civitatis Cesarauguste, numero decem et septem personarum, in civitate Dertuse, secunda die febuarii, uxoribus ac domesticis eorumdem minime computatis, qui in quantitate magna fuerunt, sanctum baptisma receperunt" (ses. 62, p. 557).

Acerca de esta familia, cf. FRANCISCA VENDRELL GALLOSTRA, *Aportaciones documentales para el estudio de la familia Caballería*, en "Sefarad", III, 1943, pp. 115-154.

«Hiis autem per eumdem magistrum Ieronimum recitatis, idem magister Ieronimus dictum rabi Astruch, in conspectu omnium, an de hiis que 'ultimate' (G. ultimatim) predixerat copiam vellet, et ad illam respondere, interrogavit. Quo audito, dictus rabi Astruch quamdam cedulam papiream obtulit tenoris sequentis :

»Semper iterum tamen protestando protestaciones per nos factas in huiusmodi disputacionis principio, dicendo si forsan in presenti responsione aliquid reperiret quod contra legem nature, et Scripture et fidei quam credo, veniret, quod credo ibidem minime posse reperiri, illud nunc pro tunc reputo nullum, cassum, ac pro non dicto, taliter quod reprehensio aliqua michi pro tempore minime fieri possit, attento quod mea intencio nichil aliud sit quam meam defendere legem et credenciam, non obstante quod sim indignus ad hoc faciendum. Et ego Astruch... dico ad responsionem per dictum magistrum Ieronimum factam quod, non obstante quod raciones universales per me in disputacione quarti puncti allegate me excusent amplius respondere, adhuc necessario excusor amplius respondere quia fui semper, et multo plus nunc, insufficiens ad disputacionem sustinendam, et maxime in tam sancta platea prout ista. Propter quod sileucium impono meo respondere, tamquam is qui reputat se ignorantem et debilem in sciencia ; non recedendo tamen a racionibus per nos in generali, nec in mea cedula per me particulariter ultimo oblatis, nec ab aliqua illarum in processu dictis. Imo semper eisdem adhereo, et omnibus in eisdem contentis. Verumtamen, tamquam is qui ulterius nescit quid dicat, non intendo amplius respondere» (ses. 58, p. 514-515).

Todavía replicó Jerónimo, en esta misma sesión, un tanto duramente a esta cédula de Astruch, deshaciendo sus últimos subterfugios. Pero Astruch se mantuvo en su silencio. En ese mismo día se registraron diez conversiones más. «Eadem vero dieta, gracia Dei in quodam iudeo, notabili medico civitatis Calataiubii, magne literature magnique generis, nomine Todroç Abencabra, et qui una cum aliis pluribus usque ad numerum decem personarum, non computatis uxoribus ac familiis suis, qui in magna fuerunt quantitate, ad fidem orthodoxam sunt conversi» (ses. 62, p. 558).

El 16 de marzo presentó R. Ferrer su última Memoria, que fué también la última de la Disputa. Sin aludir a la respuesta que Jerónimo había dado a su primera Memoria, a pesar de que había pedido y obtenido copia de ella para impugnarla, hizo

una verdadera exhibición de silogismos con los que en último término trataba de demostrar que, siendo para los judíos artículo de fe que el Mesías no había venido mientras durase su cautividad, todo texto, ya bíblico, ya talmúdico, había que explicarlo de modo que concordase con dicho artículo, y, por consiguiente, con ninguno de ellos se podía demostrar que el Mesías hubiera venido.

Jerónimo inició su respuesta en la sesión 60 y la acabó en la 61, día 19 de marzo de 1414.

Como R. Ferrer no mostrase intención de responder, dedicó Jerónimo la sesión 62 (día 19 de abril) a resumir todo el proceso; y como ningún rabino intentase hacer nueva defensa, se dió por acabada la discusión.

Prodújose entonces en el judaísmo un verdadero desplome, que las Actas nos refieren con las siguientes palabras:

«Hoc siquidem a iudeis sic viso, *plurima turba* eorum, cognoscens veritatem, ad fidem orthodoxam sunt conversi. Et in continenti *novem iudei* de honorabilioribus locorum Montissoni et Tamarit baptismum publice receperunt. Ulterius, immediate mensibus maii et iunii sequentibus, ibidem in Curia plures valentes 'Iuda' (E. iudei) de civitatibus Calataiubii, Dertuse, et Daroce, ac villarum de Fraga et de Barbastro, usque ad numerum *centum viginti personarum,* suis uxoribus et familiis minime computatis, quia in magna copia fuerunt.

In estate autem, quamplures qui non cessabant venire continue sigillatim et particulariter ad Curiam ut baptizarentur, adeo quod circa finem mensis septembris venientes ad Curiam domini nostri Pape *quinque iudei* notabiliores de aliama ville Alcanicii, gracia almi Spiritus Sancti illustrati, sanctum baptisma ibidem receperunt. Et in continenti post hoc, gracia divina cooperante, omnes aliame iudeorum villarum Alcanicii, Caspi et 'Morelle' (E. Morellie), omnes generaliter ad fidem orthodoxam sunt conversi, qui fuerunt usque ad numerum *quingentarum personarum et ultra.*

[E. + Et] deinde aliama Ilerdensis et iudei ville de Tamarit, et de Fraga, et de Alcolega, et magna pars ville Barbastri, et maior pars ville Daroce ultra numerum mille animarum» (ses. 62, pp. 559-560).

Ya antes de terminar la Controversia pasaban de tres mil los judíos convertidos (53), y, aunque nos falten datos, es dable su-

---

(53) Así lo afirma Jerónimo en el último resumen del Proceso, que

poner que el movimiento de conversiones iniciado durante ella continuaría después.

A la magnitud del número de los convertidos por San Vicente Ferrer (53*) vino a sumarse ahora la calidad de los que se convirtieron por la Controversia de Tortosa. «El judaísmo—dice Baer—(54) sufrió un gran desastre (*tĕbushá*) en esta Controversia.» Entre los convertidos ilustres merece especial mención Fernando de la Caballería (Bonafós), D. Vidal de la Caballería, hijo del famoso D. Benveniste ben Leví, poeta hebreo y uno de los jefes de la diplomacia judía al principio de la Controversia, y el anciano poeta R. Shĕlomó de Piera (55). De la postración y abatimiento en que quedaron los judíos ante tales conversiones son claro testimonio los fragmentos de las poesías de Shĕlomó Bonafed, que inserta Baer en su *Tolĕdot* (p. 433 y ss.). Para muestra entresacamos sólo dos: «Después de esto se propagó la desgracia, y se hizo fuerte la mano de la conver-

---

hizo ante el Papa el 10 de noviembre de 1414 en la villa de San Mateo: "*ultra tria milia hominum* ad fidem orthodoxam sunt conversi" entre los de la Curia y otras regiones del reino (ses. 67, p. 591); y lo mismo afirma Benedicto XIII en su Bula «Et si doctoris gencium": "Actum est ut, Deo inspirante, eorum quamplurimi sacrum baptisma puro corde reciperent et mente devota, *suis se codicibus convictos* publice confitentes..., sic quod tam in nostra Curia quam alibi... *super tria milia hominum* mediantibus altercacione et informacione prefatis, ex eorum gente fidem catholicam susceperunt. Quos eciam copiosa multitudo, tam in regno predicto quam in aliis Ispanie partibus, Deo inspirante, sequi speratur in brevi" (ses. 69, p. 598).

Es probable que en ese número no se incluyan las mujeres y los niños, dado que en las numeraciones parciales, que nos ofrecen las Actas, no suele computarlos.

(53 *) Abraham ben Shĕlomó de Torrutiel (Cf. GASPAR REMIRO, *Los cronistas hispano-judíos*, Granada, 1920, p. 34) calcula en ¡¡200.000!! los judíos convertidos en 1412-1413 a causa de la predicación de San Vicente Ferrer. Así se expresa en su *Séfer ha-Qabbalá*.

(54) BAER, *Tolĕdot*, p. 432.

(55) Así Baer; pero otros creen que este poeta no se convirtió. Las Actas tampoco lo nombran entre los convertidos. Véase la publicación de nuestro gran amigo BERNSTEIN, Simón: *Diwán shiré ha-qódesh shel Shĕlomó ben Mĕsul·lam Dapiera* (en "Hebrew Union College Annual", vol. 19, 1946, pp. 1-74), quien en el prólogo se inclina por la no conversión (cf. reseña de esta obra, hecha por el DR. MILLÁS VALLICROSA, en "Sefarad", VII, 1947, p. 187, y *Poesía sagrada hebraico-española*, p. 161). El mismo Bernstein, a quien preguntamos, nos aseguró que, en poesías suyas posteriores, se muestra férvido creyente en la religión judía.

sión, y envié esta poesía al noble pariente mío Nastruch Bonafed, estando como de luto *por la separación de muchos y los más nobles jefes de nuestras comunidades...*» (56). «Al ver yo que la fe se agotó y que muchos de los hijos del destierro resbalaban sin esperanza...» (57).

El ambiente era propicio para estas conversiones, gracias a los veinte años de predicaciones y milagros de San Vicente Ferrer. Pero sería cerrar los ojos a la evidencia negar el influjo que ejercieron las razones y argumentos de Jerónimo. En toda la Controversia no se observa presión alguna sobre los judíos para que se conviertan. Los que lo hacen, lo verifican espontáneamente, reconociendo muchas veces que lo que les mueve a dar ese paso decisivo son las razones oídas en la Disputa. Las Actas anotan con cuidado cómo las conversiones siguen al final de la discusión de cada cuestión, y explican el derrumbe final por el derrumbamiento de la defensa judía, una vez refutada la útima Memoria de R. Ferrer. Las conversiones en masa no se verificaron mientras los judíos mantuvieron la esperanza de que sus rabinos pudiesen defender o explicar su fe. Sólo cuando todos ellos renunciaron a la defensa, vino la conversión de comunidades enteras.

Con todo, conviene tener presente que las pruebas no lo son todo, ni siquiera lo más importante, en materia de conversión. Esto lo olvidan algunos que parecen achacar la no conversión de los judíos a que los cristianos, después de tantos siglos, no han sabido aún probarles debidamente su religión (58). Si alguno dió

---

(56) Cf. BAER, *Tolĕdot*, p. 436. Véase el Diwán de sus poesías: *Ha-Polemos shel Shĕlomó Bonafed. Ed. Schirmann*, "Qobeṣ ʿal yad", 1. 14, 4.º)

(57) Cf. BAER, *Tolĕdot*, p. 440.

(58) Así, por ejemplo, LUKYN WILLIAMS, *op. cit.* Epilogue, pp. 417-418. Respecto al uso de argumentos hagádicos, dice: "Jews never atributed to such midrashic and haggadic methods the force of proof in the strict sense. Interpretations derived by Midrash and Haggada had, no doubt, their own benefit for devout souls, but could not possibly serve as proofs to establish any doctrine" (p. 417). Creemos que, al menos a las autoridades haggádicas del Talmud, se les daba valor absoluto. Los conversos que solían sostener las disputas habían, generalmente, sido antes en el judaísmo gente instruida, y debían saber a qué atenerse respecto a la fe que entre los judíos se les daba. El mismo Baer, sin quererlo, viene a dar la razón a Jerónimo que nos asegura que los rabinos las negaban en la Disputa porque les convenía, pero que jamás se habrían atrevido a enseñar esa negación en la Sinagoga. En efecto, en su artículo *Die Disputation von Tortosa*, después de afirmar que los judíos

bien esas pruebas, fué Cristo Señor Nuestro, y no le creyeron: Jesucristo los dió por inexcusables y, por lo tanto, ningún cristiano los podrá excusar. Pero la fe no es sólo cuestión de inteligencia: es también cuestión de voluntad, «obsequium rationabile» (Rom. 12, 1; Conc. Vat. ses. 3.ª, cp. 3, De fide; cf. Denz. 1.790). Razonable, pero obsequio, y obsequio libre, y por eso meritorio. Lo «razonable» es mera condición, bien que necesaria; es un adjetivo del obsequio. No es precisamente la razón la que suele hallar dificultades insuperables para creer, sino la voluntad. Es ésta la que hay que disponer, despojándola de cuanto la retiene para no creer, de cuanto la impulsa a cerrar sus ojos a la luz; y eso no es obra de razones ajenas, sino de la gracia de Dios y de la cooperación propia. Por eso, ante las mismas pruebas, unos se convierten y otros no. Entre los obstáculos que detienen a la voluntad, es el orgullo el principal. Eso explica que rara vez una polémica sea eficaz para convertir a los que polemizan: el orgullo se siente herido, y, si no es vencido por una profunda dosis de humildad, las pruebas más claras se estrellan contra ese obstáculo. Es cabalmente lo que observamos en esta Disputa: mientras los oyentes, sabios o ignorantes, reciben las razones por vía de información, de instrucción, sin sentir su orgullo herido, y se convierten en masa, los disputantes quedan reducidos al silencio; pero esa misma humillación, no aceptada, les impide abrazar la fe. De ninguno de ellos sabemos se convirtiera. Y es lo que sucedió también al mismo Cristo con su predicación: mientras el pueblo que le escuchaba le admiraba y seguía, los fariseos sentían crecer su odio a cada discusión: sólo los que de buena fe y a escondidas buscaron la instrucción, como Nicodemo, llegaron a creer en El.

Mientras se sucedían estas conversiones se procedía a la segunda parte de la Disputa: la discusión de los errores del Tal-

---

dijeron que las *haggadot* no eran obligatorias, añade que, desde Moshé ben Naḥmán (1263) incluso los *partidarios de esa obligatoriedad*, la negaban en la controversia (p. 311).

Creemos que *los partidarios de esa obligatoriedad* si no lo eran todos, debían serlo casi todos: de otro modo no se explica que los polemistas conversos lo hubieran creído así, ni se explicaría tampoco el efecto producido en los oyentes por la alegación de esas autoridades.

Menos comprendemos todavía la afirmación de Lukyn Williams: "They never understood the mind of the Jews" (*op. cit.*, p. 417). Si los que se habían educado en el judaísmo, y alcanzado en él un alto grado de instrucción y de cultura, no comprendieron la mentalidad judía, ¿la habrá podido comprender Lukyn Williams?

mud. Ya no se trataba de informar en la fe cristiana, sino de atacar las posiciones judías. Las sesiones, pocas y espaciadas (la ses. 63 fué el 15 de junio de 1414, y la última, o 69, el 13 de noviembre del mismo año) se celebraron en la villa de San Mateo y, a lo que parece, sin la publicidad de las anteriores : la misma escabrosidad de muchos puntos tratados aconsejaba esta circunspección. La materia corresponde a la segunda parte del tratado de Jerónimo, titulada «De Judaicis erroribus ex Talmud». El juicio que esta parte del tratado merece a Lukyn Williams no puede ser peor (*ob. cit.*, pp. 265-266) : «Pudiera—nos dice—haber sido compuesto por un ignorante antisemita de nuestros días.» Admite luego la autenticidad de los textos citados, y añade que si el Talmud fuera otra Biblia, estaría justificada la opinión de Jerónimo ; pero que, no siendo más que una colección de dichos y opiniones de toda clase de judíos, sabios e ignorantes, buenos y malos, no puede atacarse al Talmud porque tenga pocas o muchas cosas malas. Y acaba con este lamento : «Porque, ¡ ay !, debe confesarse que escritos cual este segundo tratado han hecho y siguen haciendo todavía un daño infinito a la causa del cristianismo entre los judíos» (59).

No es nuestro propósito tratar por extenso esta segunda parte de la Controversia, tal vez hoy carente de actualidad, pero sí lo suficiente para que se vea la falsedad de este juicio de Lukyn Williams. Jerónimo no era ni ignorante ni antisemita : en la exposición de esos errores del Talmud obró como perfecto conocedor de la mentalidad de su pueblo, e impulsado por el deseo de convertirle.

Benedicto XIII nos advierte en su Bula que, según su propia experiencia, corroborada por el testimonio de los convertidos «prout manifesta percepimus experiencia, et fideles ex prefata conversione testantur» (ses. 69, p. 598), lo que impide a los judíos convertirse es el Talmud.

Por lo mismo, sabiamente usó Jerónimo de pruebas talmúdicas para moverlos a la conversión, y sabiamente impugnó después el Talmud para vencer los obstáculos que a ella se oponían.

El comportamiento de los rabinos en esta parte de la Controversia echa por tierra todos los asertos e hipótesis de Lukyn Wil-

---

(59) "For, alas, it must be confessed that writings like this second treatise have done, and are still doing, infinite harm to the cause of Christianity amongst the Jews. For they are engendered by moral ignorance, even though they be brought to the birth by pride of intellect".
(LUKYN WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, p. 266.)

liams. En la ses. 63 (15 de junio de 1414) Jerónimo les recuerda que ya en los meses de mayo y abril fueron llamados los judíos «qui nunc sunt hic presentes» (p. 561), y él les recitó algunos errores del Talmud, aunque *pocos* por encargo expreso del Papa. Interrogados los judíos cómo los excusaban, no dieron respuesta alguna (60). Se les ofreció entonces copia de las autoridades alegadas para que pudieran pensar bien la respuesta. Ellos pidieron tiempo para deliberar si recibirían o no la copia. Así se llegó al 15 de junio, sin que hubieran ni siquiera dado a conocer si querían la copia o no. Por eso, para no perder más tiempo, Jerónimo les alega nuevamente en esta sesión algunas de esas autoridades. La respuesta judía se limitó a negar algunas de ellas, que al día siguiente se les probaron, leyéndolas los mismos rabinos en sus libros (ses. 63, p. 566).

Hasta el 7 de julio se pensaron los judíos su respuesta, y ésta fué: «Et iudei hic congregati de aliamis tocius regni, exceptis R. Ferrer, et R. Juçef Albo...», dicen que no saben defender el Talmud, pero que *creen* que no contiene nada inhonesto, ya que sus autores fueron *santos y sabios*: si ellos vivieran, ellos sabrían declararlo (ses. 64, p. 567) (61).

---

(60) "Ipsi vero nullam bonam vel malam super dictis auctoritatibus, nec super aliqua earum, responsionem dedere" (ses. 63, p. 561).

(61) "Post hec vero, die sabbati, septima iulii, iudaei obtulerunt post responsionem cedulam sequentem:

Et iudei hic congregati de aliamis tocius regni, exceptis rabi Ferrer et rabi Juçef Albo, respondent et dicunt quod impugnacionibus per honorabilem magistrum Ieronimum contra Talmut per aliquas auctoritates aliquorum librorum ipsius factis, in quantum ipsi sunt laici, ignorantes, insufficientes, et propter eorum modicam scienciam respondendi, ignorant ad ea satisfacere et illa excusare; non obstante quod ipsi credant quod doctores qui dictas auctoritates scripserunt et in libris posuerunt, scirent utique, si vitam ducerent in humanis, illas indubitanter defendere, sicut illi qui reputantur homines sciencie, literati et bone vite, qui non ponerent aliquid inhonestum. Sed quod hii qui pro presenti hic sunt congregati sint sufficientes ad eorum intencionem declarandam, dicunt quod propter eorum insufficienciam, ignoranciam, modicamque scienciam, non sunt sufficientes nec aliquid sciunt in eisdem.

Idcirco, cum ea humilitate qua pertinet, supplicant Sanctitati Patris Sancti, sueque excellenti providencie, quatenus dictis iudeis provideat, licenciando eosdem, ut redeant ad domos suas, cum sustineant et sustinuerint plura et diversa, magna, innumera ac irreparabilia dampna, sumptus et expensas; et quod pro presenti vellit supersedere in dicto processu, in quantum pro dicto Talmut nulla sit pars legitima, nec defensor sufficiens. Et propter eius insufficienciam, dictus Talmut nichil de-

Consta por el discurso que pronunció Jerónimo el 28 de septiembre (ses. 66) que el Papa no aceptó esta respuesta judía ni la juzgaba buena y razonable. Pero los judíos insistieron en que adherían a su respuesta, y que nada más sabían decir.

Como la respuesta se basaba en la ciencia y santidad de los rabinos del Talmud, hubo de probarles Jerónimo, en la ses. 66, que eran ignorantes y pecadores, y que esto constaba por el mismo Talmud. Tarea ingrata y hasta repugnante, si se quiere, pero necesaria, dado que los rabinos de la Controversia pusieron como base y fundamento de su respuesta la ciencia y santidad de los talmudistas.

Los errores alegados por Jerónimo en la ses. 63 (15 de junio) habían sido seleccionados tras un diligente y prolijo estudio del Talmud que, por encargo del Papa, hicieron conjuntamente Jerónimo, Sancho Porta y Andrés Bertrán. El resultado de ese estudio fué hallar en el Talmud «plures vanitates, cavillaciones, decepciones, hereses, turpitudines et errores innumeri». Reducidos los errores a seis especies, enunció Jerónimo algún ejemplo para cada una (62). El Papa le ordenó fuera moderado en aducirlos; pero la respuesta judía en la ses. siguiente obli-

---

bet amittere. Et in hoc faciet iusticiam, quam dicti iudei reputabunt ad graciam et mercedem."

(Ses. 64, p. 567.)

Compare el lector esta respuesta de los rabinos con las siguientes palabras de Lukyn Williams: "No doubt, if the Talmud is considered to be another Bible (as it has been considered at some periods and in some places), it may be necessary to show its unworthiness to hold such a position. But if it be judged fairly, as being in fact a collection of the sayings and opinions of all sorts of jews, learned and unlearned, pious and ungodly, persecuted and blatlantly dictatorial, it cannot fairly be blamed for conteining some, or indeed many, things unseemly ad even profane. No sensible or humble controversialist will try to make much of the moral failures of his opponent —much less do so in a flippant and boastful manner".

(LUKYN WILLIAMS, *op cit.*, p. 266.)

Creemos que la opinión que del Talmud tenían los rabinos en nada se parece a la que manifiesta Lukyn. Y, naturalmente, no puede reprenderse a Jerónimo de que impugnara el Talmud según la opinión que de él tenían los rabinos de su tiempo, sin preocuparse de la que siglos después tendría Lukyn Williams.

(62) Esas seis especies eran: 1) errores contra la ley natural; 2) errores contra la esencia y perfección divinas; 3) item contra la ley mosaica; 4) cosas imposibles, nefandas, torpes, que inducen a pecado; 5) abominaciones contra Cristo, la Sma. Virgen y la Iglesia; 6) aprobar injusticias en el trato con cristianos.

gó a Jerónimo a multiplicar esos textos ingratos en la ses. 66, donde fué dando ejemplos de los siete vicios capitales.

Los rabinos Ferrer y Albó no adhirieron a la respuesta común de los judíos. Albó presentó un cuaderno de defensa de los errores alegados. Le respondió Andrés Bertrán, limosnero del Papa, en dos sesiones (64 y 65, días 7 de julio y 20 de septiembre). Las Actas no nos dan detalles ni del contenido del cuaderno de Albó ni de la respuesta de Bertrán. Pero acabada esa respuesta en la ses. 65, se levantó R. Salomón Ishaq intentando un modo de defensa que merece consignarse. Transcribimos sus palabras, porque van directamente contra las de Lukyn Williams, que más arriba hemos citado, y prueban que Jerónimo sabía bien lo que hacía al impugnar el Talmud: «*Sicut in Biblia* erat quamplures textus, qui ad literam plura inconveniencia contra Deum ostendebant, et ad rei veritatem non sic intelligebantur, ymo investigamus in eisdem tales exposiciones quod cum veritate concordarent, *hoc modo debere fieri cum Talmud, considerato quod, iuxta iudeorum intencionem, dictum Talmud sit lex data Moysi per os Dei*» (ses. 65, p. 575).

La discusión de los errores del Talmud acabó en la ses. 67, día 10 de noviembre, con la siguiente cédula de R. Astruch, leída en presencia del cardenal Santángel, y a la que se adhirieron todos los judíos, excepto R. Ferrer y R. Josef Albó:

«Et ego Astruch Levi, cum debita humilitate, subieccione ac reverencia reverendissime paternitatis et dominacionis domini Cardinalis, aliorumque reverendorum Patrum et dominorum hic presencium, respondeo dicens: Quod licet auctoritates talmudice, quam contra Talmud, tam per reverendum meum Dominum elemosinarium, quam per honorabilem magistrum Ieronimum allegate, sicut ad literam iacent male sonent, partim quia prima facie videntur heretice, partim contra bonos mores, partim quia sunt erronee; et quamvis per tradicionem meorum magistrorum habuerim quod ille habeant, aut possint alium sensum habere (63), fateor tamen illum me ignorare. Idcirco dictis auctoritatibus nullam fidem adhibeo, nec auctoritatem aliqualem, nec illis credo, nec easdem defendere intendo. Et quamcumque responsionem per me superius datam huic mee ultime responsioni obviante illi, revoco, et pro non dicta habeo, in eo solum in quo huic contradicit» (ses. 67, p. 593).

---

(63) Como se ve, la explicación que da Astruch, y con él los demás representantes judíos, de los errores del Talmud no se parece a la que da Lukyn Williams.

Y añaden las Actas: «Omnibus iudeis et rabinis tocius congregacionis aliamatum ibidem presencium, rabi Ferrer et rabi Iuçef Albo dumtaxat exceptis, magna voce clamantibus et dicentibus: Et nos in dicta cedula concordamus et illi adheremus» (ses 67, p. 593).

Parece que Ferrer y Albó acabaron por desistir también de la defensa, pues dos días después, el 12 de noviembre, entregaron los judíos la misma cédula en nombre de todos: «Die vero lune, duodecima mensis novembris, apud prefatam villam Sancti Mathei, iudei dicte congregacionis, *voce et nomine omnium*, prefatam cedulam obtulerunt» (ses. 68, p. 595).

En vista de ello, se procedió a clausurar la Disputa con la lectura de la Bula pontificia «Etsi doctoris gencium», que ocupó las dos últimas sesiones (68 y 69, días lunes y martes, 12 y 13 de noviembre).

La Controversia había durado casi dos años: había empezado el 7 de febrero de 1413 y terminó el 13 de noviembre de 1414.

CAPITULO III

VIAS DE ARGUMENTACION USADAS EN LA DISPUTA DE TORTOSA

Para encuadrar debidamente la actuación de Jerónimo en el coloquio de Tortosa y poder juzgar rectamente del sentido, amplitud y validez de su argumentación dentro del marco de la Apologética cristiana, conviene ante todo ver con brevedad los diversos modos de argumentación que pueden usarse, para indicar en seguida el uso que hizo de ellos.

Presentándose la religión cristiana como revelada e impuesta por Dios a todos los hombres, sólo puede exigir la adhesión a ella una vez que haya demostrado claramente que Dios la reveló y que manifestó ser su voluntad que todos le den, dentro de ella, el culto que se le debe.

¿Cómo demostrar el hecho histórico de la revelación divina?

Las credenciales que da un rey se conocen legítimas por el sello o la firma reales, que nadie más que el rey puede poner. Si carecieren de ese requisito, con razón será tenido por impostor quien con ellas se presentare.

Al presentarse Jesucristo en nombre de su Padre para dar nueva Ley al mundo, no apareciendo entre los hombres más que como Hombre (1), necesitaba presentarse acreditado con el sello o la firma de Dios para que le creyéramos. Ese sello y esa firma ha de ser algo que sólo Dios pueda hacer, de modo que sea imposible toda falsificación, y ha de ser algo que todos puedan fá-

(1) Ad Philip 2,7: "Semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo".

cilmente reconocer, algo sensible, patente a todo el mundo, ya que a todo el mundo se impone esa fe como obligatoria, y no se podría imponer a todos si no pudieran conocer todos su origen divino.

Ahora bien : esa acción, esa intervención sensible, clara y patente de Dios, inexplicable en absoluto por el recurso a toda otra causa natural, es lo que llamamos milagro en su sentido más amplio, ya supere las leyes naturales que rigen las cosas necesarias (milagro físico), ya las leyes morales que rigen al hombre y sus instituciones (milagro moral), ya las leyes del entendimiento, en cuanto conociendo los futuros libres no determinados en sus causas muestra la acción del entendimiento divino, único que coexistiendo con el futuro en virtud de su eternidad puede conocerlo en Sí mismo antes de que suceda (profecía).

Si Dios hace este milagro en favor y testimonio de una doctrina es como ponerle su sello y su firma ; es hacerla suya, y, por lo tanto, garantizar su verdad, pues no puede engañarse ni engañarnos, y su obligatoriedad, pues es dueño absoluto de todo entendimiento y de toda voluntad. Por lo tanto, el que entonces la rechace será inexcusable : «Qui crediderit... salvus erit : qui vero non crediderit, condemnabitur» (2) ; «Qui credit in eum non iudicatur : qui autem non credit, iam iudicatus est» (3).

El milagro es, pues, la clave, el punto central de toda apologética. Todos los demás criterios para saber si una doctrina es revelada tienen valor absoluto sólo en tanto en cuanto se reducen últimamente a él. Por eso sólo en él hace hincapié el Concilio Vaticano al definir la demostrabilidad del origen divino de la Religión cristiana (4).

Esa intervención o acción divina propia del milagro brilla de modo peculiar en los milagros físicos y en la profecía. Por eso la Iglesia nos los inculca en el juramento antimodernista (5) como

---

(2) Marc. 16,16.

(3) Ioan. 3,18.

(4) "Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse aut miracula certo cognosci numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: anathema sit." (Conc. Vatic., ses. 3, de fide, can. 4. Denz. 1.813.)

(5) "Externa revelationis argumenta, hoc est facta divina, in primisque miracula et prophetias, admitto et agnosco tamquam signa certissima divinitus ortae christianae religionis, eademque teneo aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae esse maxime accommodata." (Denz. 2.145.)

signos primarios y ciertísimos del origen divino de la Religión cristiana, sumamente acomodados a la inteligencia de todos los hombres de todos los tiempos y de todas las edades, señalando la pauta que deben seguir y de hecho han seguido siempre los apologistas.

Podrán añadirse otros argumentos que tal vez en determinadas circunstancias puedan dar incluso mejores resultados prácticos (tal hace Jerónimo con las autoridades talmúdicas y rabínicas), pero serán siempre de carácter secundario y carentes de la validez universal y absoluta de que los milagros y profecías están dotados.

Fuentes usadas por los polemistas cristianos

De lo dicho se deduce claramente que las fuentes principales a que debe recurrir el polemista cristiano se reducen a tres, dos primarias y una secundaria :

a) La principal el Nuevo Testamento, que contiene el hecho de la revelación cristiana junto con sus credenciales de verdad.

b) La segunda el Antiguo Testamento, que contiene la promesa de esa revelación.

c) Secundariamente los escritos o enunciados admitidos por aquel a quien se quiere convencer. Serán distintos según aquel a quien se dirijan. Tendrán validez absoluta si esos escritos o enunciados son verdaderos ; relativa, de argumento *ad hominem*, y de eficacia meramente dispositiva, si no lo son.

Del Nuevo Testamento, una vez probada su historicidad, se arguye por los milagros como prueba plenamente eficiente. Aun prescindiendo de su historicidad, se arguye por las profecías de Cristo, que vemos cumplidas, por la Santidad de la Doctrina y su Fundador (prueba ésta más bien relativa), por la perduración de la Iglesia con un mismo régimen y una misma Fe (que es a la vez profecía cumplida y milagro permanente y, por lo mismo, prueba eficacísima), y por los milagros que, según la promesa de Cristo (6), la siguen acompañando (7).

(6) "Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia eiicient: linguis loquentur novis: serpentes tollent: et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit: super aegros manus imponent, et bene habebunt" (Marc. 16,17.18). "Amen, amen dico vobis, qui credit in me, opera, quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet" (Ioan. 14,12).

(7) Los milagros nunca han faltado en la Iglesia, y hoy menos que

Del Antiguo Testamento, no supuesta su historicidad y sí sólo su antigüedad, se arguye con eficacia por las profecías cumplidas en Cristo y en su Iglesia. Supuesta su inspiración, como la conceden los judíos, se arguye también de toda promesa o dicho favorable.

Como se ve, estas dos fuentes pueden usarse para con todos, aunque no con la misma amplitud. De ahí que los Santos Padres las empleasen tanto con los gentiles como con los judíos. No obstante, contra éstos, usan de preferencia, aunque no exclusivamente, del Antiguo Testamento, cosa muy natural, ya que admitiendo los judíos su inspiración divina, los argumentos de él sacados son de máxima eficacia.

De la tercera fuente no usaron los Padres contra los judíos; sí en cambio contra los gentiles, en cuanto se sirvieron en lo posible de su misma filosofía para atraerlos. Ello nos indica que no hubieran condenado el mismo método aplicado a los judíos.

En España lo introdujo Pedro Alfonso en su Diálogo (8),

---

nunca, como lo prueban los conocidísimos de Lourdes, los no menos frecuentes de Fátima y los procesos de canonización en que se exigen, al menos, cuatro milagros comprobados con las más rigurosas exigencias (can. 1.117 y 2.138).

(8) PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, ML 157, col. 535-671. Muchas de sus citas talmúdicas las usa también Jerónimo en la Disputa: así lo de la montaña que levantó Og, rey de Basán, para aplastar a Israel (título I, ML 157, col. 565-566; cf. ses. 66, p. 578-579); los hombres virtuosos del segundo templo, como Juan, hijo de Zakkay; Ananías, hijo de Dosa; Nicodemo, hijo de Guirion; 'Aqiba, etc. (tít. II, ML col. 570, cf. ses. 12, p. 84); las señales precursoras de la destrucción del templo que comienzan cuarenta años antes con la muerte de Cristo: la lana roja no se volvía blanca, la candela se extinguía, las puertas se cerraban, etc. (tít. II, ML col. 573, cf. ses. 18, p. 129-130); la respuesta de Elías "quidam doctorum vestrorum... interrogatus enim quando filius David esset venturus; "hodie, ait, si verbis credideritis eius" (tít. II, ML col. 581; cf. ses. 15, p. 104); sobre el texto de Isaías 25,9: "et dicent... ecce Dominus noster iste", dice que los doctores judíos ("vestri doctores") enseñan vendrá un tiempo en que Dios se verá en el mundo y los justos se lo señalarán con el dedo (tít. VIII, ML col. 621, cf. sesión 29, p. 228); "Dixerunt doctores vestri nullam inter tempus modernum, et tempus Christi futuram esse distantiam, nisi quod eius tempore captivitatem omnem exibitis atque miseriam" (tít. IX, ML col. 637; cf. ses. 6, p. 47, y ses. 30, p. 232); la falta en el segundo templo del arca, racional, fuego del cielo, ungido o profeta, etc. (tít. IX, ML col. 638; cf. ses. 37, p. 295-296).

Por lo demás, era natural que un rabino convertido, como Pedro Alfonso, conocedor de la literatura religiosa hebrea, fuese quien iniciase

aunque con mucha mesura. Más tarde se exageró. En el Coloquio de Tortosa ocupa el primer plano. Su valor, en general, no pasa de dispositivo.

USO DE ESTAS TRES FUENTES EN LA DISPUTA DE TORTOSA.

¿Qué uso hace de esas tres fuentes Jerónimo de Santa Fe? Su afán es probar a los judíos *por sus mismos libros* la venida del Mesías y la Verdad de la religión cristiana. Así lo inculca repetidas veces, y así lo hace en realidad (9). De ahí que en la práctica queda casi del todo eliminado el Nuevo Testamento. Y esto no porque niegue su eficacia, ya que afirma que era la vía más común en su tiempo, usada sobre todo por San Vicente Ferrer (10) con el éxito que de todos es sabido. Pero precisamente por eso, porque otros lo hacen ya, y con mejor preparación que él, prefiere prescindir.

Con esto queda descartado de su argumentación el milagro,

---

este método. Con él empieza en España una nueva forma de controversia, perfectamente diferenciada de la anterior.

(9) En esto no hace más que seguir el deseo del Papa. Véase ses. I, p. 19: "Et licet in dicta Curia prefati Domini Pape, sint quam plurimi sacre theologie magistri... placuit dicto domino nostro Pape.. discretum virum et honorabilem magistrum Ieronimum de Sancta Fide... ad iudeorum informacionem esse specialiter deputatum, velut in *Veteris Testamenti Biblia, glossisque eiusdem*, necnon *Talmut cunctisque tractatibus iudeorum*, per quorum dicta et auctoritates *sicut dicti Domini nostri Pape propositi est*, dictos iudeos in eisdem informare copiose fundatum."

El mismo Jerónimo anuncia las fuentes que va a usar ya en la misma arenga inaugural: «... quas (24 condiciones Messie) .. ex mandato tamen prefati Domini nostri Pape, nedum per dicta prophetarum, necnon per exposiciones et glosas latinas, verum eciam per glosas hebraycas et auctoritates rabinorum Talmut et translaciones caldaicas in lege mosaica per Anquilam (Onqelos), et in propheciis per Ionathan, filium Uziel, quos magne censetis auctoritatis, ut probabitur factas, intendo, favente Iesu Salvatore nostro, elucidare..." (ses. I, p. 23).

(10) "Certum enim est quod ad asserendum huiusmodi tam veram conclusionem habent probaciones Novi Testamenti, et ex verbis doctorum catholicorum valde antiquorum quas quotidie auditis et, Deo duce, audietis ab ore multum venerabilis ac famossissimi Patris et religiosi, dominique mei, singularissimi fratris Vincencii, ordinis Predicatorum, hic presentis; ab ore eciam quam plurium aliorum patrum et dominorum in arte predicandi et facultate theologie expertorum. Solum ego volui vos informare in hoc per auctoritates rabinorum vestrorum talmudistarum" (ses. 32, p. 252).

cuya eficacia reconocen y alegan los judíos (11), y él está muy lejos de negar.

Con todo, no deja de aludir de un modo brillante, aunque incidentalmente, a los milagros de Cristo (12), y al milagro continuo de la difusión y permanencia de la Iglesia (13).

Usa ampliamente del Antiguo Testamento; pero el puesto que debería ocupar el Nuevo viene suplantado, a nuestro parecer con harta desventaja, por los escritos talmúdicos y midrá-

---

(11) En la ses. 24, pp. 164-165, y ses. 43, p. 351, los exigen para el Mesías, y en la ses. 24, p. 162, los alegan para probar el origen divino de la Ley mosaica, reconociendo Jerónimo el valor de esos milagros en la ses. 25, p. 188.

(12) Véanse alusiones breves en las ses. 17, 25, 32, 37, 44, pp. 116, 188, 189, 249, 296, 297, 387; con relativa extensión trata de los milagros hechos por Cristo en cumplimiento de las Profecías, en la ses. 26, pp. 193-194.

(13) Véase la ses. 26, pp. 194-195. Adviértase que, para que esa difusión pruebe un origen divino, se requiere que sea milagrosa, es decir, inexplicable por causas naturales. Por esta razón carece de valor la objeción que suele hacerse a base de la difusión del Islam. Cf. S. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, l. I, cap. 6:

"Hi vero, qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui, carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum; quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium Prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet, quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt."

Cuán distinta sea la difusión de la doctrina cristiana, lo hace notar poco antes en el mismo capítulo, donde, tras hablar de los milagros con que comenzó a acreditarse como revelada por Dios, añade:

"Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum vio-

shicos y las citas de rabinos judíos, sobre todo de Maimónides y Rashi.

En la argumentación del Antiguo Testamento sigue las líneas generales de la Tradición cristiana, y su argumentación es de ordinario sólida e irrebatible. Ambas cosas pueden comprobarse fácilmente: la última, leyendo las Actas, y la primera, mirando el estudio detallado de los diversos puntos tratados, que haremos más adelante

Esto no quiere decir que evite del todo los defectos en que tan fácilmente incurren los apologistas. Señalaremos entre ellos tres principales.

Es el primero empeñarse en probar con textos que no prueban, sin distinguir debidamente los verdaderamente eficaces de aquellos que, a lo más, aportarían una prueba de mera congruencia para corroborar una conclusión por otra parte debidamente demostrada. Ello hace que el lector fácilmente se sienta inclinado a desconfiar de las razones sólidas, al verlas colocadas en el mismo plano que aquellas otras cuya insuficiencia ve claramente. Por eso es defecto grave, aunque psicológicamente sea el más difícil de evitar. La mejor cautela contra esto es no olvidar nunca que, para demostrar debidamente una verdad, basta una razón sólida, aunque todas las demás sean ineficaces (14).

---

lentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyranidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

... ...

Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter Esset autem omnibus signis mirabilins, si, ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari."

(14) Sobre esta cautela llama ya la atención a los judíos el mismo Jerónimo: "Ac eciam diligenter attendere ne decipiamini presumentes ut, si qua racionum predictarum, aliter quam debent exposita, valeat

Por lo demás, no es Jerónimo el único en incurrir en este defecto. Basta leer a San Isidoro para convencerse de ello (15).

Por brevedad, citaremos sólo dos ejemplos: sea el uno cuando a base de la *mem* cerrada de la palabra *lĕmarbé* quiere probar la virginidad de María y el tiempo de la venida del Mesías (16): todo lo más que podría deducirse es que es ésta la explicación que mejor cuadra, *supuesta ya* la virginidad de María y la venida del Mesías en el tiempo que se dice.

Sea el otro cuando quiere probar que está profetizado el Sacrificio Eucarístico en el texto «erit firmamentum in terra in summis montium» (17), cuando el sentido obvio literal no parece ser otro que anunciar la abundancia de los tiempos mesiánicos, abundancia tal que hasta en las cimas de los montes se dará el trigo (18).

impugnari, quod proinde raciones cetere viribus non subsistant, cum remanentes, ut patebit, sint ad propositum concludendi sufficientes" (ses. I, p. 29).

(15) S. Isidoro, *De Fide Catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos,* libri duo, ML 83, 450-538. Véase, v. gr., c. 2, sobre el texto Daniel 3, 92, "et species quarti similis Filio Dei" aplicado al Verbo; y en el capítulo 4, las pruebas de la Trinidad, etc. Cf. también la obra del mismo autor, de un valor apologético muy inferior a la coleccionada en Migne, *S. Isidori Hispalensis episcopi Liber de Variis Quaestionibus.* Pocos habrán abusado tanto como él del sentido acomodaticio, cosa nada extraña si se tiene en cuenta su afán de citar cuantos textos pueda, y que dirige el libro a una hermana suya, cuyo provecho espiritual desea.

(16) Is. 9, 7 (Hebr. 9, 6): "Multiplicabitur eius imperium". La aplicación que Jerónimo hace al tiempo de la venida del Mesías véase en la ses. 18, pp. 126-127; y en la ses. 28, p. 218, la aplicación que hace a la virginidad de María.

Sobre las múltiples explicaciones que se han dado, como más o menos verosímiles, al extraño fenómeno de esa *mem* cerrada, véase Knabenbauer, *In Isaiam prophetam* (París, 1887), pp. 242 y 233. La interpretación de Jerónimo está tomada de Raimundo Martí, *Pugio,* 532 y 763, y de aquí la tomó también Galatino, *De Arcanis catholicae veritatis,* 7, 14.

(17) Ps. 71,16. Véase la explicación de Jerónimo en la ses. 33, pp. 258 y 259. Nótese, sin embargo, que más bien parece argüir a base de la versión caldea que no del salmo mismo. Las posibles valencias eucarísticas de Ps. 71,16 las ha analizado con todo detalle el P. Alejandro Díez Macho, M. S. C., en *Contribución al estudio de la Eucaristía en el Antiguo Testamento,* publ. en "Sesiones de Estudio", I, pp. 347-350, del XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona, 1952.

(18) Cf. Knabenbauer in Ps. 71, 16 (Cursus Scripturae Sacrae, *Commentarii in Psalmos,* p. 266).

El segundo defecto es cierta intransigencia tenaz en cosas en que convendría ceder, aunque sólo fuera por diplomacia. En una discusión tan larga como ésta, es muy difícil no excederse alguna vez en puntos secundarios, sobre todo siendo por vía oral, en la que por necesidad se lanzan afirmaciones que uno no se ha parado antes a considerar debidamente. Sin embargo, Jerónimo jamás retrocede ni rectifica, sino es muy veladamente. Parece olvidar que las oportunas retiradas contribuyen tanto a la victoria de un ejército como sus avances. Sin duda, juega en esto un papel importante el amor propio. Por vía de ejemplo, citaremos la acusación de herejía (19) que mantiene tenazmente contra los judíos a propósito del texto talmúdico que afirma haber querido Dios hacer Mesías a Ezequías, impidiéndoselo la virtud de la justicia, al alegarle que no habiendo hecho Mesías a David, que tanto le alabó, menos debía hacer a Ezequías, que ni siquiera le hizo un Canto por la victoria sobre Senaquerib (20). Si lo que se busca no es humillar, sino convencer y convertir, lo lógico era abstenerse de una acusación que tanto hiere, tratándose de una cuestión accidental que nada influye en el proceso. Esto aún tratándose de herejía, cosa no clara ni mucho menos, ya que puede admitirse perfectamente en el sentido de un decreto divino condicional : Ezequías será el Mesías si hace ese Canto ; no lo será si no lo hace, porque el hacerlo Mesías en tal caso sería contra la justicia y la equidad (21).

De todos modos, este defecto libra a Jerónimo de su contrario, no menos peligroso, cual es hacer concesiones indebidas al adversario con el fin de atraérselo.

El tercer defecto es la falta de cordialidad y el exceso de crudeza con que trata a los judíos. Preocupado de la verdad, se pre-

---

(19) Cf. ses. 13, p. 97. También hubiera sido, cuando menos *más político*, renunciar a la acusación de herejía que mantiene en las páginas 85 y 97 (ses. 12 y 13), a pesar de la explicación dada por los judíos en las pp. 67 y 89.

(20) Véase el texto de esa autoridad en la ses. 18, pp. 125-126.

(21) Naturalmente que en el concepto cristiano del Mesías—Persona divina única con dos naturalezas, divina y humana—sería herético afirmar la posibilidad de que una persona humana ya constituida como tal fuera asumida por el Verbo; pero esto no por las razones que Jerónimo alega a los judíos, sino porque introduciría en Cristo duplicidad de persona.

La misma intransigencia muestra negando en absoluto a los judíos la futura posesión de su antigua patria. Pero de esto se hablará más adelante por extenso.

ocupa muy poco de las razones del corazón, tan importantes sin embargo para disponer las almas a que acepten sin resistencia la verdad, ya que es de todos bien sabido que el mayor obstáculo a esta aceptación es el orgullo herido. Para no ser demasiado severos con este defecto, no se olvide que Jerónimo era un recién convertido: por lo mismo, distaba mucho de ser santo. A él puede aplicarse con toda propiedad la clásica comparación del vino nuevo y del añejo que tan excelentemente expone San Juan de la Cruz (22).

Es indudable que amaba entrañablemente a su raza: es ese amor quien le impulsa a convertirla, porque ve claramente que su felicidad está en aceptar la Fe de Cristo: él la ha experimentado ya, y su deseo es que los que ama la gusten como él. Y es ese mismo amor, todavía demasiado humano, demasiado poco espiritualizado, el que le impulsa a expresiones duras contra los que culpablemente se resisten a la luz. Bien pueden perdonársele tales intemperancias en gracia a que provienen del amor, aunque imperfecto.

Por lo demás, no se olvide la indignación y la dureza con que el mismo Cristo, todo amor, dulzura y mansedumbre, y en quien no incurre defecto ni pecado alguno, trata a los escribas y fariseos de su tiempo, porque maliciosamente impedían a las almas la entrada en el Reino de los Cielos (23). El mismo Jerónimo se da cuenta de que su modo de proceder no es apto para atraer a los rabinos; pero tampoco es eso lo que pretende, sino la conversión del pueblo (24), que, no sintiéndose herido, por no tomar parte activa en la discusión, podrá ver claramente la ver-

---

(22) *Cántico Espiritual*, Estr. 25, núms. 8 y 9: "... tiene el sabor grueso y áspero..."; y *Avisos y Sentencias Espirituales*, núm. 134. El mismo Papa, en las pocas sesiones de que nos habla la fuente del *Shébeṭ Yĕhudá*, hace frecuentes alusiones a las mañas y defectos que Jerónimo conservaba aún de su anterior conversación en el judaismo (cf. v. gr., pp. 170, 173, 176, etc., en la trad. de CANTERA).

(23) Math. 23, 13-33; Luc. 11, 39-53.

(24) "Proinde non est intencio principalis Domini nostri Pape informare vos, 'aliosque' [E. alios quia] videt indisposicionem et duricias vestras; sed eius principalis intencio est ab erroribus in quibus populares aut simplices per verba vestra cauthelosa habituastis et habituare cothidie non cessatis in eisdem, educere, et in veritate vos et ipsos, si disponamini, taliter informare, ut a captivitate, in qua nunc notorium est ipsos et vos detineri, divinitus liberati, salutem animarum suarum et vestrarum consequi mereamini in eternum" (ses. 12, p. 80).

dad. Y no hay duda de que las numerosas conversiones resultantes le dan la razón (25).

Admitido, pues, sin dificultad este defecto, sería sin embargo gran injusticia no reconocer su sinceridad y rectitud, e incluso su celo ardiente, aunque brusco e impetuoso, a veces hiriente, propio del principiante en las vías del espíritu, y tan lejano de la dulzura y caridad que San Agustín recomienda como único medio de convertir a los judíos (26).

Digamos ahora algo de la tercera fuente : los escritos talmúdicos.

En su uso siguió Jerónimo la corriente de su época.

La base de que se parte en la argumentación es la de que los judíos los tienen y veneran como ley oral dada a Moisés en el Sinaí y transmitida de generación en generación, hasta su definitiva compilación escrita por obra de los rabinos talmudistas Por consiguiente, cuanto en ellos se contiene debe ser creído por los judíos lo mismo que lo contenido en la Ley escrita o Sagrada Escritura.

Este modo de proceder no es exclusivo de Jerónimo, sino común a casi todos los controversistas cristianos de su época (27).

Pero, ¿es verdadero ese supuesto, del cual pende en gran parte el valor *ad hominem* de la argumentación basada en ellos?

La pregunta no es fácil de resolver. Ante todo, es menester situarse en el ambiente de aquel tiempo, pues las opiniones que sobre este asunto tengan hoy los judíos nada pueden servirnos para saber la que entonces tenían, ya que las interpretaciones racionalistas se han extendido hoy no sólo al Talmud, sino aún a la misma Sagrada Escritura.

Jerónimo se esfuerza en probar este supuesto en la sesión 54, páginas 452 a 459. Merecen también notarse las consideraciones que hace en la sesión 37, págs. 291-292.

Sus pruebas nos parecen suficientes para demostrar que, en su origen, todo el Talmud fué propuesto como Ley oral y que, aun en tiempo de Jerónimo, los judíos entre sí, cuando no me-

---

(25) Véase la mención que se hace de esas conversiones en la ses. 62, principalmente en las pp. 559-560, donde llegan a unos dos mil los convertidos.

(26) *Adversus iudaeos*, cap. 10, ML 42, c. 64. Una cosa es *convencer* y otra *convertir*. San Agustín nos dice en el cap. I (col. 52) que hay que convencerlos con la Escritura. Y a ello se dedica hasta el cap. 9 inclusive. Pero al llegar al 10, que es el último, nos enseña que *para convertirlos* sólo darán buen resultado la caridad y la oración.

(27) Cf. LUKYN WILLIAMS, *Adversus iudaeos*, p. 417.

diaba controversia, no hacían distinción alguna entre los ritos, ceremonias y preceptos legales que admitían como ley oral, y las narraciones o *haggadot*. Lo cual parece bastante probado por las prácticas judías de que habla Jerónimo en el lugar citado, y por la convicción del mismo Jerónimo, quien, como judío culto que había sido, debía estar suficientemente enterado. El comportamiento que en la Disputa guardan los rabinos con relación a esas autoridades, no hace más, como veremos más abajo, que confirmar este parecer nuestro.

Que esa creencia, así en globo, fuese sólo una herencia de tiempos pasados que se guardase más por respeto a la tradición que por verdadera fe, o fuese convicción verdadera, es cosa que otros podrán decidir mejor que nosotros (28). Lo cierto es que en la inquisición científica, sobre todo cuando se trataba de controversia, los rabinos judíos se dispensaban fácilmente de darles crédito, como aparece claro no sólo de esta controversia, sino de todas las demás de la Edad Media (29).

De todos modos, que su actitud en este punto sea más bien vacilante que firme, se prueba por el hecho de que sólo se niegan a admitirlas como último recurso, tras de hacer toda clase de esfuerzos inútiles para interpretarlas a su favor. Es indudable que las dificultades creadas por las controversias decidieron un cambio de opinión, pasando de la fe a la vacilación o negación parcial, cuando vieron se les alegaban en contra, y, finalmente, a la negación total, propia del racionalismo dominante en la Edad Moderna.

Alguien ha comparado su actitud con respecto a esas autoridades, a la del católico con respecto a la tradición patrística, cuya fuerza admite sólo en el caso de que haya verdadero consentimiento entre los Santos Padres (30). Pero creemos que esta comparación, si es valedera hoy, no es en modo alguno aplicable al concepto que del Talmud tenían los rabinos en tiempo de la Disputa de Tortosa. Tal vez entonces pudiera también aplicarse al Midrash, pero en modo alguno al Talmud.

Juzgamos será muy instructivo, a este respecto, hacer un breve recorrido del Proceso, estudiando la actitud judía frente a esas

---

(28) Véase sobre este asunto la obra de R. HERFORD: *Christianity in Talmud and Midras*, London, 1904.

(29) Cf. LUKYN WILLIAMS, *ob. cit.*, pp. 417 y 408, nota.

(30) Así, por ejemplo, BRIERRE-NARBONNE, en *Les Prophéties Messianiques de l'Ancien Testament dans la Littérature juive*, París, 1933, pp. 83 y 84.

autoridades en los diversos tiempos de la Disputa. Ese estudio vendrá a corroborar cuanto anteriormente hemos ya dicho.

En la Disputa se distinguen claramente tres momentos : el primero, de aceptación incondicional de las autoridades talmúdicas, abarca todo el proceso oral (sess. 1 a 9).

Pero esta aceptación incondicional les lleva a concesiones de que se arrepienten, a saber : el Mesías ya vino y se manifestó De conceder eso a tener que abandonar el judaísmo no hay más que un paso. Por eso precisamente, tras de negar todo lo concedido, se adopta otra táctica : la de negar fe a las autoridades alegadas.

Como se ve, la razón del cambio no es otra que los apuros que esas autoridades les creaban. No iba, pues, descaminado Jerónimo cuando les hacía notar no sólo su vacilación en negar fe a las autoridades, sino su espíritu acomodaticio, al negarlas precisamente por serles contrarias (31).

Esta actitud la conservan ya los judíos a lo largo de la Disputa hasta que se llega a la discusión de los errores del Talmud. Aquí se observa nuevamente un retorno a la fe, no tan explícito, pero sí tan decidido como en el proceso oral. Creemos de suma utilidad llamar la atención del lector sobre estas tres etapas. Sólo así se podrá apreciar debidamente el valor de la argumentación de Jerónimo en el medio ambiente en que se hizo.

PRIMER MOMENTO : ACEPTACIÓN PLENA

Alegada por Jerónimo la *autoridad de los* 6.000 *años,* (Sanhed., 97 a), y habiéndose discutido largamente si sería o no de Elías, Jerónimo les dice en la ses. 2, p. 32, que sea de quien sea, puesto que está reconocida como auténtica por los autores talmudistas, y ha sido colocada en el texto del Talmud, y no es impugnada en parte alguna por ningún talmudista, debe con razón ser aprobada por los judíos modernos (32).

---

(31) "Ex quo evidenter apparet iudeos ipsos [E. + sive in hoc], sive in negando talmudicas auctoritates penitus vacillare" (ses. 13, p. 98).

«Hoc tamen faciunt (negar fe a las autoridades talmúdicas) cum auctoritates eorum voluntati contradicunt, aut ad eorum votum non succedunt" (ses. 25, p. 184).

(32) "Postquam apud talmudistas doctores auctenticatur, et in tex-

La reacción judía ante este argumento, nos la dicen las Actas con las siguientes palabras: «Convencidos acerca de esto, los judíos hubieron de decir que la mencionada autoridad gozaba de verdad indiscutible» (33). Igualmente, en la página 32, Salomón Ishaq reconoce que la autoridad es verdadera (34); y en la página 32 Rabbi Astruch reconoce que la autoridad es verdadera y que las palabras de ella son sobrado auténticas, pero que se han de entender de modo distinto (35).

En la sesión 3 se expone la *autoridad de los* 85 *jubileos* (Sanh., 97 b): ningún judío se niega a darle fe; tan sólo se esfuerzan en interpretarla.

En la sesión 4 se expone la *autoridad del árabe* (J. Bĕrakot, 5 a), y en fuerza de ella, «el dicho rabi Astruch reconoció ser verdadero que el Mesías ya nació, pero que todavía no ha venido» (36). Aprueban su respuesta Matatías, Josef Albó y algunos otros («et nonnulli alii», ses. 4, p. 40). Pero el maestro Todros, inquieto por tal concesión, dice que esa historia es pura fábula, indigna de crédito. R. Astruch, que sin duda tampoco estaba muy satisfecho de haber concedido que el Mesías ya había nacido, se adhiere inmediatamente al parecer de Todros, diciendo que los judíos juzgaban como auténticas las palabras de la Biblia, de los doctores probados, y de las glosas hechas por Rabi Hyna (Rabina) y Rabi Asse (Ashi), pero que las narraciones no estaban obligados a creerlas (37).

Es la primera vez que en la Disputa se suscita una duda sobre si se debe prestar o no fe a las autoridades talmúdicas. Ningún momento mejor que ese para fijar la posición judía con respecto a este punto. Ahora bien, ¿cuál fué la posición judía ante esa duda? Jerónimo les prueba que la autoridad alegada está en el Talmud, dentro de aquello que es considerado entre los judíos

tu Talmut collocatur, et ab aliquo talmudista neve nullibi derogatur, non immerito si apud iudeos modernos debeat approbari" (ses. 2, p. 32).

(33) "Convicti super hoc, vero, iudei dicere habuerunt auctoritatem prefatam inconcusse veritate fulgere" (ses. 2, p. 32).

(34) "Magister Salomon Isach prorrupit in hec verba, dicens et asserens auctoritatem fore veram..." (p. 32).

(35) "Rabi Astruch... dicens prefatam auctoritatem fore veram, et eius verba nimis auctentica, sed aliter intelligenda" (ses. 2, p. 32).

(36) "Dictus rabi (Astruch) fore verum Messiam natum esse, sed nondum venisse, asserendo conclusit" (ses. 4, p. 40).

(37) "Verba Biblie, doctorum approbatorum, glosarumque per Rabi Hyna et rabi Asse auctenticissime censebantur; sed sermones non ita dicebantur quin possent reprobari" (ses. 4, p. 40).

como irrevocable y auténtico, como coleccionado por Rabina y Rabasse (Rabbi Ashi), cuyos dichos obligan a todo judío (38).

Y entonces el maestro Salomón Isḥaq dijo que Rabbi Astruch no había respondido del todo bien, porque la historia arriba alegada es *verdadera y bien auténtica*, y *en absoluto debe admitirse*, pero que no probaba ni explicaba que el Mesías hubiera nacido (39).

El mismo Rabbi Astruch debió quedar convencido de que no es lícito al judío negar fe a ninguna autoridad talmúdica, ya que, sobre esa misma *autoridad del árabe* (J. Bĕrakoṭ, 5 a) dice en la ses. 5, p. 44, que el nacimiento del Mesías había sido probado suficientemente en la sesión anterior por aquella historia que a ningún judío es lícito negar (40).

Nos parece que este comportamiento prueba con evidencia lo que arriba dijimos, a saber: que, en tiempo de Jerónimo, los judíos no hacían distinción alguna entre las diversas partes del Talmud, y que no sólo predicaban al pueblo que todo lo contenido en él debía creerse, sino que así lo hacían también los mismos rabinos.

De lo contrario, no se explica que, hallándose reunidos los mejores rabinos del Reino, juzgaran inadmisible la respuesta de Ṭodros y de Astruch, hasta el punto de que éste hubiera de retractarse.

Muestra también con claridad lo que arriba dijimos: que lo que decidió a los judíos a cambiar de posición y negar fe a las autoridades talmúdicas, no fué otra cosa que las dificultades creadas por la controversia. Al menos, así sucedió en esta Disputa de Tortosa.

Esa es precisamente la explicación *humana* de las conversiones obradas por la alegación de esas autoridades, no sólo de ignorantes, sino de gente culta. Los asistentes veían claramente que sus rabinos, para defenderse, tenían que negar precisamente lo

---

(38) "... intra illud quod apud iudeos irrevocabile ac auctenticum approbatur, quorum dicta cuncti iudei ad credendum obligantur" (ses. 4, p. 40).

(39) "Magister Salomon Isach, quod rabi Astruch minus bene et insnfficienter responderat dixit, quoniam superius allegata istoria vera est, et bene auctenticata, omninoque asserenda; sed nati Messie minime probativa ac explicativa" (ses. 4, pp. 40-41).

(40) "Messiam scilicet natum esse, ut iam in dieta proximo lapsa satis probatum fuerat per illam istoriam que a nullo iudeo negari poterat, quoniam sic asserit quidam apud nos iudeos vulgariter magister de Girona vocatus" (ses. 5, p. 44).

que siempre les habían enseñado, es decir, la fe incondicional a todo lo contenido en el Talmud.

Segundo momento

El prestar fe a las autoridades alegadas, había conducido a los judíos, de concesión en concesión, a un callejón sin salida. ¿Si el Mesías había nacido y se había manifestado, quién era? ¿Por qué ellos no lo habían recibido?

No había otro recurso que desdecirse de lo concedido. Así lo hicieron, y ello dió lugar al Proceso escrito, que comienza en la ses. 10.

Pero esta negación de lo concedido implicaba necesariamente otra decisión no menos grave: la de negar validez a los argumentos con que se les había probado. Nada mejor para esto que *negar* fe a las autoridades alegadas, ya que todo otro medio les había fallado. Esto contradecía a sus más íntimos sentimientos, como se ha visto anteriormente. Pero era la única solución, y no vacilaron en adoptarla. Ya Josef Albó la había indicado veladamente en la ses. 8, diciendo que el modo de entender el Talmud y sus glosas no era el que el maestro Jerónimo pretendía (41). Sin duda el recuerdo de la oposición que Astruch hallara le impidió ser más explícito. Ahora, ante la necesidad, todos convinieron en negarlas. Así en la ses. 10, primera del Proceso escrito, replican de la siguiente forma a la autoridad de los 6.000 años, que antes concedieran como auténtica: «los judíos juzgan como fabulosas y no auténticas esta autoridad y otras muchas que hay en los libros del Talmud... y protestan que no tienen obligación alguna de prestarlas fe» (42).

Esta línea de conducta observan fielmente en adelante (43).

(41) "R. Juce Albo, aliam viam asumens, dixit modum intelligendi Talmut, eiusque glosas, non esse talem qualem magister Ieronimus esse dicebat" (ses. 8, p. 55).

(42) "Hanc enim auctoritatem et quam plurimas alias similes, quas in pluribus locis libri Talmut, velut fabulosas iudei nec auctenticas nec auctorizabiles iudicant... et ymo, protestacione premissa, respondet iudeus quod huic verbo vel simili, nullatenus fidem prestare tenetur" (ses. 10, p. 65).

(43) Así, en la ses. 13, p. 89: "Protestando tamen quod, licet super prefata auctoritate diu sit altercatum, quod ei nec ceteris hagadot de Talmut non tenetur dictus iudeus fidem aliquam adhibere".

Y en la ses. 14, p. 101: "... excepto quod ad illud quod in primo

Su posición respecto a lo que se ha de creer o no creer en el Talmud parece fijada en la ses. 37: el judío no tiene obligación alguna de creer a las autoridades talmúdicas dichas por vía de sermón o predicación (44); en cuanto a las palabras de los doctores, debe prestarles fe en el sentido literal en tanto en cuanto declaran los preceptos de la Ley; pero cuando hablan por vía de exhortación o narración (sermonaliter) no está el judío obligado a prestarles fe según el sentido literal (45).

En cuanto a las declaraciones de Rabina y Rabasse, son verdaderas y el judío está obligado a observarlas, tanto porque ellos las tenían por tradiciones derivadas de Moisés, cuanto porque así está expresamente mandado en el Deuteronomio (17,11): «Seguirás su opinión, cuando te enseñaren según la Ley, y no te apartarás ni a la derecha ni a la izquierda» (45 bis).

Comparando la actitud judía en este segundo momento de la Disputa con la que observaron en el primero, nos parece evidente que la posición ahora adoptada es meramente táctica: no refleja su íntimo sentir. Este lo expresaron claramente cuando admitieron la *obligatoriedad* de las autoridades alegadas en el Proceso oral, a pesar de las dificultades que les creaban. Si en esta segunda etapa *negaron la obligatoriedad de las mismas autoridades que habían concedido en la primera* (entre ellas la de los 6.000 años, la de los 85 jubileos y la del relato del árabe), diciendo que eran fábulas a las que el judío no tenía obligación alguna de dar crédito, hay que plantear este dilema: o verdaderamente cambiaron de parecer, o sólo lo fingieron. Si cambiaron de parecer, queda cierto que hasta la Disputa de Tortosa admitían los rabi-

---

puncto dicitur, totum Talmut esse legem a Deo Moysi oretenus datam; quoniam hoc, in modum quo per dictum magistrnm Ieronimum fuit positum, negat iudeus".

(44) "Respondet iudeus quod veritas est quod plura, et pro maiori parte, verba et auctoritates talmudicas, per dictum magistrum Ieronimum dicta, sunt sermocionalia; quibus nullam tenetur fidem adhibere, presertim ea intelligendo literaliter" (ses. 37, p. 281).

(45) "Verumtamen verbis doctorum, in quantum tangerent declaracionem preceptorum legis, tenetur (iudeus) fidem prestare literaliter. In tamtum quamtum locuntur sermonaliter, non tenetur eis fidem prestare literaliter" (ses. 37, p. 282).

(45 bis) "Respondet iudeus quod dicte declaraciones de Rabina et Rabasse sunt vere, quas iudeus servare tenetur, tunc quia ipsi eas habebant pro tradicionibus a Moise descendentibus, tunc quia expresse mandatum habemus in lege Deuteronomii, cp. 17 (v. 11), ubi dicitur: «Et docuerint te iuxta legem eius, sequeris sentenciam eorum, nec declinabis ad dexteram vel ad sinistram" (ses. 37, p. 282).

nos la obligatoriedad de todo el Talmud, y que fué un efecto de esa misma Disputa el que después se negase la obligatoriedad de la parte hagádica. Si sólo lo fingieron, queda patente que su posición es meramente táctica, y que, en realidad, creeían aún durante la misma Disputa que todo el Talmud era obligatorio. En uno y otro caso, Jerónimo arguyó debidamente al emplear citas talmúdicas contra ellos.

La posición táctica podía cubrir las apariencias, pero no engañaba a nadie. De ahí que Jerónimo no se apresurase a demostrar la obligación que el judío tiene de prestar fe a cuanto está contenido en el Talmud: sabía bien que los judíos asistentes a la Disputa estaban plenamente convencidos de ello, a pesar de las protestas de los rabinos. Sólo en la ses. 54, día 17 de febrero, más de un año después de empezada la Disputa, se decidió a demostrar lo que sabía muy bien que internamente todos admitían. Lo hizo respondiendo al cuarto punto de la Memoria de R. Astruch (cf. ses. 54, pp. 449 y 452-459).

¿Se mostraron los rabinos convencidos por la argumentación de Jerónimo? No lo sabemos, puesto que Astruch no replicó. Pero lo que sí sabemos es que en la Memoria de Ferrer, que sigue inmediatamente a la de Astruch, y es el último episodio de esta segunda etapa, se vuelve a admitir claramente el Talmud como Escritura revelada, y esto sin distinción alguna de partes. En efecto, R. Ferrer distingue tres cosas: los artículos de fe, las Escrituras (Biblia y Talmud) y las glosas o comentarios. Considera como artículo de fe judía este aserto: «El Mesías no ha venido mientras los judíos estén en cautividad». ¿Cómo responde entonces a las autoridades talmúdicas que afirman ya ha venido? ¿Dice acaso que esas autoridades no merecen crédito por ser fábulas o *haggadot*? Nada de eso. Renuncia totalmente a ese sistema de defensa hasta entonces empleado en la segunda etapa, y adopta un nuevo modo de defensa en que se supone al Talmud Escritura revelada. En su argumentación hay un error básico: creer que las Escrituras reveladas se fabrican o construyen sobre los artículos de fe, cuando precisamente sucede todo lo contrario. Pero lo que nos interesa de presente es que el rabino más representativo de la Disputa de Tortosa admitió el Talmud como Escritura revelada, en el mismo plano que la Biblia. He aquí sus palabras: «Tercia conclusio: *Quecumque Scriptura vel Scripture auctorizate* super certis fabricate articulis, per tradicionem acquisitis, convenit ut conveniant cum eisdem, non autem in aliquo disceptantes.» «Sexta conclusio: Dicti articuli

sunt maioris summe quam prefate Scripture et glose ; et per consequens, Scripture sunt maioris valoris quam glose, ex quo debent esse Scripture vinculate et dictis articulis submisse, non autem articuli Scripturis et glosis ; et glose vinculate et summisse Scripturis, et non e contra.» «Septima conclusio, precedenti correlaria : Articuli debent esse preservati et positi in custodia preeminenciori quam Scripture et glose.» «Octava conclusio, precedentibus correlaria : Si aliquod verbum obscurum reperiatur in Talmud discrepans prima facie, et ut patet per eum ad literam cum aliquo articulo fidei iudayce, non debet iudeus ab articulo discedere, nec illum relinquere ; ymo tenetur et obligatur illam glosare et declarare taliter quod concordet cum illo articulo, sicut christianus non debet discedere ab aliquo articulo fidei sue nec illum dimittere, vigore alicuius verbi obscuri quod reperiatur in *Evangelio*, prima facie discrepans, et ut patet per illud ad literam, cum dicto articulo, ymo obligatur glosare et declarare illud taliter quod cum dicto articulo concordet.» «Nona conclusio : Intelligens iudeus et asserens quod *Talmud* fabricatur super articulis sibi per tradicionem et auctoritatem acquisitis, in observacionem eorumdem concedit et ratificat auctoritates in eo scriptas, et non aliter, *per eamdem formam* qua ratificat christianus dicta Evangelica.» (ses. 59, pp. 520-521.)

Como se ve, esta segunda etapa de la Controversia, que empezó declarando fabulosas e indignas de crédito las autoridades talmúdicas alegadas, acabó confesando que esas autoridades son reveladas por contenerse en una Escritura revelada, *pero que hay que explicarlas de modo* que concuerden con los artículos de la fe judía.

Esa revelación del Talmud aparece clara : 1.°) Porque se la declara Escritura autorizada, en el mismo plano que las demás (es decir, que los libros contenidos en la Biblia) : esto se deduce de las conclusiones 3.ª, 6.ª y 7.ª. 2.°) Porque se contradistingue de las glosas o comentarios hechos por hombres, debiendo estos comentarios someterse al Talmud (6.ª conclusión) : por lo tanto, el Talmud no es obra meramente humana, sino que expresa la doctrina revelada, ya que tiene más valor que los comentarios que expresan opiniones humanas. 3.°) Porque se compara al Evangelio y se dice que el judío ha de proceder en la interpretación del Talmud al igual que el cristiano procede al interpretar el Evangelio (conclusiones 8.ª y 9.ª) ; pero como es indudable que *para el cristiano* el Evangelio es Escritura revelada, se deduce que para R. Ferrer también lo es el *Talmud*. 4.°) Porque Je-

rónimo, en su respuesta (ses. 61, pp. 541-542), concedió que las glosas o comentarios han de someterse a los artículos de fe, y concordarse con ellos ; pero negó que la Escritura revelada haya de someterse al artículo, y por consiguiente, siendo el Talmud Escritura revelada, no debe éste armonizarse con el artículo, sino el artículo con el Talmud. Como R. Ferrer no le rectificó, aparece claro que admitía el Talmud como Escritura revelada.

Todo esto se confirma por el hecho de que, como luego veremos, al tratarse de los errores del Talmud, R. Salomón Isḥaq, interpretando rectamente el pensamiento de R. Ferrer, comparó el Talmud con la Biblia, sin que ningún rabino de los allí presentes protestara contra tal comparación

Tercer momento

En la discusión de los errores del Talmud vuelven los rabinos a la posición adoptada en la primera etapa de la Disputa, durante el Proceso oral, siguiendo así la pauta que R. Ferrer les mostrara en su última Memoria. Muchos de los textos alegados eran narraciones o *haggadot*. La respuesta más sencilla era admitir esos errores : si el judío no tiene obligación de prestarles fe, menos tendrá obligación de defender su verdad cuando a todas luces parecen falsos.

No obstante, la respuesta que dan en la sesión 64 es la que daría un ignorante que a toda costa quiere mantener su fe : *Creemos*—dicen—que allí nada hay falso ni inhonesto, pero no sabemos demostrarlo (46).

Respuesta muy lógica, si se admite la obligación de creer lo que allí se contiene ; pero fuera de toda razón, si no lo admiten como revelado.

---

(46) "Et iudei hic congregati de aliamis tocius regni, exceptis rabi Ferrer et Rabi Iuçef Albo, respondent et dicunt quod impugnacionibus per honorabilem magistrum Ieronimum contra Talmud per aliquas auctoritates aliquorum librorum ipsius factis, in quantum ipsi sunt laici, ignorantes, insufficientes, et propter eorum modicam scienciam respondendi, ignorant ad ea satisfacere et illa excusare; non obstante quod ipsi credant quod doctores, qui dictas auctoritates scripserunt, et in libris posuerunt, scirent utique, si vitam ducerent in humanis, illas indubitanter defendere, sicut illi qui reputantur homines sciencie, literati et bone vite, qui non ponerent aliquid inhonestum" (ses. 64, p. 567). Obsérvese que la excepción hecha de R. Ferrer y R. Albó no se refiere al valor del Talmud; por el contrario, éstos intentaron defender o explicar esos errores, según consta por las Actas.

Salomón Ishaq aún va más lejos en la ses. 65, comparando el Talmud con la Biblia y queriendo aplicarle las mismas reglas de interpretación, ya que el Talmud, según el creer de los judíos, es ley oral dada por Dios a Moisés (47). Como se ve, Salomón Ishaq está al fin de la Disputa con las mismas disposiciones que tenía al principio, cuando se levantó contra Astruch, que se atrevió a poner en duda la verdad de la autoridad del relato del árabe.

La respuesta final de Astruch, a la que se adhieren todos los judíos, menos Ferrer y Albó, tampoco es muy clara: si por una parte niega fe a esas autoridades, por otra viene a decir que tienen un sentido verdadero que él ignora (48). Recurso éste que sólo suele aplicarse a verdades reveladas.

VALOR ABSOLUTO DE LAS AUTORIDADES TALMÚDICAS.

Prescindiendo de su valor *ad hominem*, como se ve, un tanto discutible, no puede negárseles cierto valor absoluto, aunque naturalmente muy inferior al de las pruebas sacadas de la Sagrada Escritura.

En efecto, siendo de origen anterior o simultáneo al mismo Cristo (49), aunque escritas mucho después, muestran la ex-

(47) "... surgens magister Salomón Içach, iudeus, dictos errores talmudicos volens pertinaciter excusare, sic ait: Quod sicut in Biblia erant quamplures textus qui ad literam plura inconveniencia contra Deum ostendebant, et ad rei veritatem non sic intelligebantur, ymo investigamus in eisdem tales exposiciones quod cum veritate concordarent, hoc modo deberet fieri cum Talmut, considerato quod, iuxta iudeorum intencionem, dictum Talmut sit lex data Moysi per os Dei" (ses. 65, p. 575).

(48) "Et ego Astruch Levi... respondeo dicens: Quod licet auctoritates talmudice, quam contra Talmut... allegate, sicut ad literam iacent, male sonent... et quamvis per tradicionem meorum magistrorum habuerim, quod ille habeant aut possint alium sensum habere, fateor tamen illum me ignorare. Idcirco dictis auctoritatibus nullam fidem adhibeo, nec auctoritatem aliqualem, nec illis credo, nec easdem defendere intendo" (ses. 67, p. 593).

Todos los judíos y rabinos, excepto Rabbí Ferrer y Rabbí Iuçef Albó clamaron en voz alta: "Et nos in dicta cedula concordamus, et illi adheremus" (ses. 67, p. 593).

Como en la ses. siguiente se presentó esta cédula *en nombre de todos* creemos que también Ferrer y Albó acabaron por adherirse a ella.

(49) Sabido es que las tradiciones judías son de origen muy anterior a su compilación escrita en la Mishná y el Talmud; cf. H. STRACK, *Ein-*

pectación mesiánica general en aquel tiempo, expectación que nos da a conocer la interpretación que entonces daban a las profecías, cuando todavía no había motivos para investigar caminos torcidos con que interpretarlas (50), y vienen así a confirmar que la Tradición cristiana es la legítima heredera de la judía antigua, habiéndose en cambio apartado los judíos de su propia tradición. De este modo son un poderoso medio de acercamiento, haciendo ver al judío que, lejos de tener que renunciar a su tradición haciéndose cristiano, más bien obra de conformidad con ella. Y así vemos que las primeras conversiones que se observan en la Disputa vienen provocadas, no por las pruebas escriturarias, sino por las talmúdicas (51).

---

leitung in den Talmud. Ya en el Evangelio reprende N. S. Jesucristo a los judíos porque hacían más caso de sus tradiciones que de la misma Sagrada Escritura (Math. 15, 3-6; cf. Marc. 7, 3-5; 7, 10-13).

(50) En la Disputa Jerónimo insiste mucho en distinguir las opiniones de los mismos talmudistas y las que éstos citan como de tiempos anteriores, basando precisamente en eso su argumentación. Así en la ses. 17, p. 116: "Contra hoc dico quod plures auctoritates illis allegate, fuerunt antequam tempus adventus Messie compleretur, sicut sunt auctoritates Helye, et nonnulle per revelacionem vocis de celo. Et esto quod sint nonnulle posterius dicte, certum quidem est quod eas dicentes, non a se, sed a tradicione antiquorum habebant, ut ipsi credunt quod totum Talmud est habitum per tradicionem."

En la ses. 38, pp. 302-303 les dice: "Scio profecto sine dubio, quod rabi Salomon et vestri rabini moderni, videntes quod spes Messie differebatur... habuerunt angulos querere... Sed quid valeant hoc, postquam vobis igitur ostendo auctoritatem auctenticam, a rabinis antiquioribus vestris et magis auctenticis, qui fuere de studio de Samay, qui fuerunt ante adventum Domini nostri Iesu Christi, specialiter traditam, qui prefactum textum declarant hoc modo, quo in conspectu omnium hic astancium declaravi".

De esta angustia, origen de las glosas que investigan los modernos, nos habla en las ses. 17, pp. 118 y 122, y en ses. 20, p. 139, contraponiendo a esas glosas las explicaciones de los antiguos: "Ego vero caldaicam allego eis translacionem, per Ionathan filium Huziellis factam, quoniam ceteros rabinos talmudistas auctoritate excellit, et qui ante Christi adventum constat diu fuisse" (ses. 17, p. 122).

En la ses. 20, p. 139, dice: "... in glosis rabi Bahie aut rabi Salomonis Abenadret, aut aliorum, nullam fidem adhibeo minus quam hiis quas ipsi nunc faciunt, quoniam omnes quidem sunt angustiati propter erroneam quam servant oppinionem; quoniam glose auctentice sunt antiquorum, qui ante adventum Messie fuerunt, et ille quidem pro nobis faciunt... cum clare monstrent venisse Mesiam".

(51) Véase ses. 12 y 14, pp. 86 y 102. Son las primeras conversiones provocadas por la Controversia, precisamente a raíz de la autoridad talmúdica de los 6.000 años, atribuída a Elías.

En cuanto al valor intrínseco que Jerónimo les concede, es nulo en absoluto: repetidas veces dice que no cree nada del Talmud sino aquello que le favorece y en cuanto le favorece, hasta el punto de que, si en una autoridad una mitad le favorece y la otra no, se queda con la que le favorece y usa de ella, haciendo caso omiso de la restante (52).

Creemos oportuno hacer hincapié en esto para que no se le interprete mal. Nada más fácil, en efecto, que pensar, por ejemplo, en la autoridad de los seis mil años, que también él cree que de hecho el mundo durará solamente seis mil años; y, sin embargo, nada más lejos de su mente. La duración del mundo le preocupa muy poco: lo único que tiene en vista es probar a los judíos que de esa autoridad (que ellos tienen como verdadera, pero a la cual él no da crédito) se deduce que el Mesías ya ha venido.

Autoridades midráshicas y rabínicas

Aún más que el Talmud, alegó Jerónimo los libros midráshicos, y se sirvió de citas de rabinos famosos, entre los que descuellan Maimónides y Rashi. Jerónimo no pretendió nunca hacer pasar la doctrina de los Midrashim como obligatoria para los judíos: esta obligatoriedad la vindica tan sólo para el Talmud «compilado por Rabina y Rabasse». Al alegar los diversos Midrashim no pretende, por lo mismo, hacer un argumento definitivo, sino tan sólo disponer a los judíos para una más fácil aceptación de la exégesis bíblica cristiana, apoyándola con la exégesis judía que le es conforme Aunque más adelante se tratará en cada caso del valor de esta clase de argumentación, creemos bien emitir ahora, en general, un brevísimo juicio. Creemos que los Midrashim, como escritos semioficiales del judaísmo, superan en autoridad a los escritos simplemente rabínicos,

(52) «Dico quod nec sue auctoritati, nec cuiquam in libro de Talmut habite seu scripte, nullam penitus fidem adhibeo, nisi solum in eo quod pro parte mea facit; et nichil plus est hoc, quam si reperiri contingeret quamdam auctoritatem dicentem: Messias venit, sed non est Jesus Nazarenus, quoniam darem fidem uni parti et non alteri" (ses. 12, p. 82). Cf. ses. 13, p. 93.

Respecto al valor que hoy día se da a la *hălaka, haggada* o *dĕrush*, véanse los excelentes estudios de Louis Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, Philadelphia, 1955-5715, 262 pp.

y puede compararse su fuerza al de la Patrística cristiana : sólo forman argumento decisivo cuando hay verdadera unanimidad ; en los demás casos, el argumento es meramente dispositivo. Esta creemos fué la opinión de los disputantes en Tortosa, ya de la parte cristiana ya de la judía.

Respecto a la autoridad de Maimónides, hoy tal vez un tanto disminuída, era entonces entre los judíos algo por el estilo a la que aún hoy disfruta Santo Tomás entre los cristianos. Y creemos que otro tanto puede afirmarse de Rashi. De ahí que sus opiniones, sin ser precisamente obligatorias, se tenían muy en cuenta e influían mucho en la Disputa.

Respecto al Targum de 'Onqelos y al de Jonatán Ben 'Uzziel, que también alega con frecuencia Jerónimo, nos parece que, para los rabinos disputantes, gozaban casi de la misma autoridad que la Sagrada Escritura. En efecto, jamás niegan o ponen en duda el valor de esas Paráfrasis. Unicamente se limitan a interpretarlas, o a alegar que Jerónimo los traduce mal : conducta exactamente igual a la que emplean con Jerónimo cuando éste les aduce textos de la Escritura. Creemos, por tanto, que el Targum, en la argumentación de la Disputa de Tortosa, se consideró cuando menos de tanta valía como el mismo Talmud (52 *).

Advertiremos, finalmente, que en la Cuestión de la venida del Mesías—que era la principal de la Disputa—predominó el uso de la Biblia y del Talmud ; pero el puesto de éste viene suplantado por los Midrashim cuando se discutió el concepto mesiánico, ya judío, ya cristiano.

LEGITIMIDAD DE LOS TEXTOS ALEGADOS

¿Son legítimos los textos alegados? La pregunta se ofrecerá espontáneamente a todo el que lea las Actas, ya que los judíos los niegan algunas veces, diciendo no hallarlos en sus libros. En respuesta a ella, aunque más adelante se tratará con todo detalle este problema, creemos útil adelantar las siguientes advertencias :

1.° En cuanto a Jerónimo de Santa Fe :

(52 *) Acerca del concepto mesiánico del Targum, véase ROBERT YOUNG, *Christology of the Targums*, or the doctrine of the Messiah as it is unfolded in the ancient Jewish Targums [hebreo, arameo, inglés], pp. 34, 234, Edimburgo, 1848.

a) Aun en el caso de que alguna de las autoridades alegadas no estuviera en los libros talmúdicos, nada podría argüirse contra su buena fe, pues muchas veces las tomó, no del Talmud directamente, sino de controversistas anteriores, sobre todo del *Pugio Fidei*, de Raimundo Martí (53)

b) Es fácil alegar, aun de buena fe, textos ligeramente alterados. De hecho, cuando cita dos o tres veces el mismo texto, rara vez coincide consigo mismo a la letra (54), aunque sí en el sentido, que es lo que importa. Respecto a estas variaciones, téngase en cuenta que, cuando son de alguna importancia, ya se encargan los judíos de hacérselas notar, como podrá ver el lector en las discusiones del Proceso.

c) Es de todo punto inadmisible la mala fe, aun humanamente, pues dadas las circunstancias en que se hallaba, enfrentados con él los mejores rabinos de todo el Reino, sabía muy bien que no dejarían de desmentirle y ponerle en evidencia ante toda la asamblea, cosa que no redundaría precisamente en prestigio y honor suyo. Ese desmentirle era tanto más fácil cuanto que, de ordinario, aunque no siempre, cita no sólo el libro, sino el capítulo.

d) En orden a la argumentación, no disminuye en nada su eficacia el que algunas de las autoridades alegadas fuese inventada, porque, a más de ser relativamente muy pocas las que los judíos negaron, y no se les probaron después, *de hecho* toda autoridad citada por él, negada por los judíos, y no comprobada luego, se pasó por alto, a veces por orden expresa del Papa (55),

---

(53) Véase el estudio que de la Disputa y del Libro de Jerónimo, *Séfer ha-Piqqurim,* hace Posnanski en "Revue des Etudes Juives", vol. 74, año 1922.

Cf. también LUKYN WILLIAMS, *op. cit.*, p. 261, nota 4: "He (Jerónimo) can express himsel well and clearly, and his quotations from Jewish literature seem to be generally trustworthy... It will be seem below that although Geronimo often used the Pugio Fidei he did not slavishly copy it".

Su dependencia del *Pugio* la puede ver el lector por las citas marginales que de esta obra hemos puesto en las Actas.

(54) Cfr., v. gr., la autoridad del árabe, citada en la ses. 4, p. 39; 15, p. 105; 27, pp. 210-211; y la de la visión que de la Jerusalén Celestial tuvo Moisés poco antes de su muerte (ses. 26, pp. 205-206; ses. 38, pp. 303-304, etc.).

(55) "Deinde Dominus noster Papa mandavit ut, super huius auctoritatis probacione, usquequo prefatum librum Genesis Magni ad manus haberet, et in publicum 'reduci' (E. deduci) faceret, supersederetur; tunc per dictam auctoritatem, non obstante quod absque illo per dictos iudeos

y, las más, por la oposición tenaz de los judíos, quienes, con razón, se negaron siempre a entablar sobre ellas discusión alguna, ni aun condicional, en tanto se buscaban, a pesar de los esfuerzos de Jerónimo para inducirles a ello (56).

2.° En cuanto a los judíos, téngase en cuenta lo siguiente:

a) A veces negaron autoridades con mala fe (57).

b) Muchas de las negadas se les probaron por sus mismos libros, *leyéndolas ellos mismos* (58).

Messiam venisse publice fuerit concessum, hoc ipsum clarius probaretur" (ses. 7, p. 49).

(56) Así, en la ses. 7, p. 50, pidiéndoles Jerónimo que diesen su parecer acerca de una autoridad que les había alegado y ellos habían negado, a fin de que, una vez encontrada, no hubiera que volver a discutirla, "ex parte vero dicti Bonastruch fuit responsum nichil super hoc, donec prefata auctoritas reperta esset, iudeos esse dicturos". Y en la ses. 16, página 113: "Inquit iudeus similes auctoritates quidem, et quamvis satis eas in suis codicibus perquisisset diligenter, minime reperisse. Ideoque eis dixit quod fidem aliquam non tenetur adhibere, et per consequens, nec ad eas respondere. Verumptamen cum dicto iudeo in auctenticis libris fuerint edocte, ut melius eis poterit, respondebit".

(57) Cf. ses. 6, p. 47: "Ad que omnia dictus rabi (Astruch) silencium pro responsione accepit; hoc tamen adiecto quod, cum dictus rabi quoddam folium super quadam auctoritate de secundo templo superius allegata, et per dictum rabi negata, scriptam in propriis manibus custodiret, discretus vir magister Ieronimus, ut suum probaret propositum eiusque adversarii falsitatem, dicti rabi inconsiderantis caute arripuit scripturam; qua ibidem publice lecta, apparuit contrarium eius quod dictus rabi Astruch asseberat". Más claramente aún consta esa mala fe en la negación que hicieron al discutirse los errores del Talmud (ses. 63, p. 566; cf. nota siguiente).

(58) Cf. ses. 11, p. 71: "Quod et de facto statim dictus magister Ieronimus in presencia omnium ostendit, et dictam auctoritatem, ubi erat illa cauda diversimode collocata, docuit, quoniam in aliquibus libris repertum est, etc.".

En la ses. 15, p. 105, alega Jerónimo una autoridad del Běresith rabba Antiqua: "Semel itineravit Helyas, etc.". Los judíos responden que no la hallan en sus Códices (ses. 16, p. 113). Jerónimo les recuerda en su respuesta que un rabino la había leído en público en presencia de todos, teniendo él mismo el manuscrito en sus manos (ses. 17, página 121). En efecto, más tarde, Jerónimo vuelve a alegarla para probar que el Mesías había de nacer en Belén (ses. 27, p. 211), y los judíos en su respuesta procuran interpretarla, pero no la niegan, antes dicen: "et sic est libris nostris, et sic scripsit prefatus magister Ieronimus in quaterno quod nobis obtulit a principio" (ses. 39, p. 306).

Véanse también ses. 25, pp. 184-185, etc.

En el debate sobre los errores del Talmud, Jerónimo alegó diversos textos, que contenían esos errores, a lo largo de la ses. 63, pp. 562-566.

c) Alguna vez alegaron autoridad que reconocieron no poder probar (59).

No parece, pues, carezca de razón Jerónimo, cuando les tacha de perfidia y mala fe. Mala fe por lo demás muy excusable, dados los apuros en que se veían y su deseo de no abandonar su religión.

Como última advertencia interesante en esta materia, téngase presente que los judíos no se fiaban de las autoridades si no las hallaban en sus *propios libros*. De lo que se deduce que toda autoridad admitida por ellos debe considerarse como auténtica, aun en el caso de que hoy día no estuviera en el Talmud, o en el Midrash, pues esto no probaría sino que tal autoridad se eliminó de tales libros posteriormente a la Controversia.

Las Actas nos narran la reacción judía con las siguientes palabras: "In eadem instancia, rabini nichil respondere curarunt, sed solnm aliquas auctoritates negavere predictarum, dicentes non esse sic in libris. Et tunc magister Ieronimus dixit sic esse ad literam sicut ipse predixerat et allegaverat. Ad quod publice ostendendum obtulit se paratum.

Et domino nostro Papa eis die sequenti, ut probaretur an hoc esset vel non, terminum prefigente, dicta die sequenti, videlicet sabbati, magister Ieronimus libros talmudicos et libros rabi Moysi de Egipto in medium publice presentavit; et omnes auctoritates quas superius allegaverat ibidem edocuit particulariter, quas ipsimet rabini in conspectu omnium legerunt. Et coram eis dictus magister Ieronimus declaravit easdem, super textus librorum, taliter quod convicti fuerunt de eorum negativa, quam fecerant maliciose" (ses. 63, p. 566).

(59) Así, en la ses. 9, p. 58, Rabi Matatías alega una autoridad de Rabi Salomón para probar que los judíos aún conservan el cetro en algunas regiones. Niégalo Jerónimo y pídele que lo muestre en el libro. "Tunc dictus rabi Matathias dixit satis prolixe ad hoc: superiora se respondisse constabat, et quod nichil ad presens sciebat respondere." Cf. ses. 65 y 66, pp. 575 y 587.

CAPITULO IV

UNA INTERPRETACION TENDENCIOSA

De tal debe calificarse la versión que el Prof. Baer nos da de la Controversia de Tortosa en su Historia de los Judíos en la España cristiana (1). Por tratarse de una historia general, cuyo influjo en la opinión puede ser grande, nos ha parecido conveniente dedicarle un capítulo aparte. Nuestra crítica sólo se refiere a la Controversia de Tortosa, que ocupa en dicha obra una extensión considerable (cerca de 40 páginas).

Para mayor claridad, dividiremos el capítulo en tres apartados : En el primero transcribiremos, entresacándolos de su obra, los asertos de Baer conducentes a darnos a conocer lo que él piensa de la Disputa ; en el segundo, trataremos del carácter de la Controversia de Tortosa, procurando resolver las acusaciones de carácter general que le hace ; en el tercero, nos ocuparemos de las acusaciones contra los representantes cristianos, sobre todo contra Jerónimo. Y como ya en capítulos anteriores se han tratado algunos puntos, procuraremos evitar repeticiones, y así remitimos a ellos al lector.

1) Asertos del Prof. Baer

«Casi veinte años estuvo (Jerónimo de Santa Fe) atormentado y luchando consigo mismo hasta tomar una decisión. Tomada

(1) *Tolĕdot ha-yĕhudim bi-Sĕfarad ha-noṣrit*, pp. 409-444.

ésta, al punto se manifestó en lucha contra sus compañeros de tiempos atrás y contra la Ley de su juventud» (p. 409).

«El rey Fenando, que subió al trono de Aragón por la decisiva influencia de Vicente Ferrer, no podía menos de apoyarse en manos de los eclesiásticos. Así se manifestó a los ojos de todo el mundo una lucha dramática, cuyo volumen no alcanzó ninguna controversia judeo-cristiana de antes o después. La situación política determinó desde el principio el curso de las Disputas. Todavía se encontraron entre los sabios judíos hombres que tuvieron valor para permanecer en la brecha» (p. 410).

«Los sabios judíos eran expertos en la materia sobre la que habían de discutir y en los métodos de Controversia contra los cristianos... Pero el diálogo libre, que se tenía con ardor y fuerza tras las cortinas, se interrumpía y era avasallado al tiempo de las sesiones oficiales en medio de la atmósfera de opresión del apremio político y moral. Ningún judío podía permitirse usar delante del Papa del lenguaje de la época en que polemizó R. Moshé ben Nahmánides con el converso contrincante delante del rey y de los teólogos más famosos de su tiempo. Desde entonces, habían transcurrido 150 años en la historia de la escolástica, la cual enseñó a complicar las cosas con discusiones a base de silogismos formalísticos, y, desde entonces, habían quedado cambiados todos los firmes apoyos políticos del judaísmo español» (p. 411).

«En este discurso preliminar, manifestó el converso la forma de las sesiones futuras. Los métodos petrificados y muy capciosos de la escolástica posterior se emplearon para convertir a los judíos ; pero a los judíos se les prohibió ayudarse de esta arma. Los que prepararon la controversia vinieron a polemizar con los judíos apoyándose en sus propios libros, pero según métodos exegéticos extraños a ellos ; y si no confiesan, ¡ esto no es sino malicia de corazón y dureza de cerviz !» (p. 412).

«Toda la materia para la discusión la sacó Jerónimo de Raimundo Martí, en parte falsificado, como noté en la página 126 ; falsificación que no se escondió a los ojos de los judíos. Los judíos, en sus respuestas, explicaban los textos en su sentido literal, y por esto su fuerza era mayor que la del adversario ; sólo de vez en cuando usaron también de la exégesis alegórica, según el espíritu de su tiempo ; pero el que decía la última palabra era siempre el converso, respaldado como estaba por el Papa y sus cortesanos. En vano intentaron los judíos asentar la polémica sobre fundamento más libre y más principal. Ya al principio de sus

palabras pidió R. Zĕrahya ha-Leví que determinasen primeramente las condiciones por las que se había de distinguir el Mesías ; pero en aquellos mismos primeros días rehusaron los cristianos hacer esta exégesis» (p. 413).

«El 13 de febrero... se atrevió el converso a aducir —esto por vez primera— uno de los midrashim falsificados por Raimundo Martí. Estas son sus palabras : «Cuarenta años antes de la destrucción del Templo vacó el Sanhedrín de la sala cuadrada, y fuéle quitado el poder de dar sentencias capitales. Y dijo R. Rahmón que los setenta jueces que se llamaban Sanhedrín, y con ellos los grandes de Israel, cortaron su barba y vistieron sacos y dijeron : ¡ Ay de nosotros, que se ha apartado el cetro de Judá y el Hijo de David no ha venido!». R. Astruch ha-Leví objetó que en este texto había una falsificación, y sacó un manuscrito en el que constaba en su pureza el texto que había sido falsificado. Pero Jerónimo le arrebató la hoja de la mano, y leyó él mismo en ella el texto falsificado. Puesto que Ha-Lurquí en la sesión siguiente, del 15 de febrero, volvió sobre el mismo tema, pidió Bonastruch Desmaestre aplazar la discusión hasta que Ha-Lurquí les presentase el cuerpo del texto, y el Papa consintió en ello. Pero Jerónimo replicó que los judíos, y no él, debían inquirir y encontrar el texto falsificado» (pp. 414-415).

«Jerónimo volvió sobre las razones de la primera etapa de la Controversia, pero añadió algunos nuevos Midrashim, entre ellos la obra de falsificación de R. Martín.

Los judíos replicaron que ellos no estaban obligados a explicar textos que no se encontraban en sus libros ; pero el converso, patinando en sus subterfugios, respondió —contradiciendo a la verdad— que ya antes había leído ante ellos dicho texto en un manuscrito, o que los manuscritos se encontraban en Zaragoza o en otros lugares, y, además, que si él no trae los libros, no por eso ellos quedan libres de responder. Cada vez que rechazaron los judíos cualquier texto como no auténtico, prometía volver al asunto cuando le hubiesen traído los libros ; pero estos libros no llegaron» (p. 416).

«Cuando los judíos invocaban el derecho a la libertad de la polémica, se les respondía que allí no había polémica, sino instrucción (informatio). Al insistir los judíos que el maestro debe tener en cuenta la voluntad de su alumno, porque el corazón conoce sus propias amarguras, les hacía callar diciendo que, en puridad, la idea del Papa no era abrir los ojos a los Rabinos polemistas, empedernidos en sostener sus opiniones anteriores con

astucia y a todo precio; que él se dirigía al pueblo sencillo y limpio, para redimirlo del poder de los rabinos y del yugo de la Ley» (p. 416).

«A medida que se prolongaban las discusiones arreció la parte cristiana en injuriar con palabras duras y descaradas de desprecio a los judíos protervos y sinvergüenzas» (p. 416).

«La sólida fe de los judíos en el Redentor político esperado estaba basada en las promesas de *Torá* y *Nebiim*, que tienen un solo sentido, y todo texto talmúdico que se encuentre en contradicción de su fe ha de ser explicado en forma figurada (figurative) y alegórica. Las *haggadot* de Talmud son *fabulae, sermones* parecidos a los de los comentaristas cristianos... Dijeron, por ejemplo (sobre la *haggadá* que había leído en el Jerushalmi, Bĕrakot 5 a, cap. *Hayá qoré*), que no valía la pena dar dictamen sobre «el mugido de los bueyes y palabras de magos». Estos sabios imitaron a R. Moshé ben Naḥmán, y desde el principio a fin de la Controversia tomaron respecto a la *haggadá* una posición única y común» (p. 417).

«Desde el principio al fin rechazaron (los rabinos) con gloria y valentía todo intento de derribar su fe en la elección de Israel. Y desde que se les autorizó para emitir su juicio sobre la fe en el Mesías de una manera particularizada, probaron que ellos no sólo interpretaban genuinamente los Midrashim, sino que conocían bien las diferencias fundamentales entre la fe israelita y la teología católica» (p. 418).

«Jerónimo usó mucho los Midrashim falsificados de Raimundo Martí, y los judíos los rechazaron con su competencia y erudición acostumbradas. El converso no pudo aducir ni siquiera una sola fuente de estos textos, pero procuró disfrazar esto con desvergüenza mayor (*bĕ-ḥuṣpá yĕtirá*)» (p. 419).

«Y estando aún los jefes de Comunidad en Tortosa, y lo mismo los maestros, preparando la defensa de la creencia judaica, pasó por la ciudad Vicente Ferrer, y volcó sobre los judíos sus persecuciones» (p. 424).

«Jerónimo respondió a esta exposición (de R. Matatías y R. Ferrer) en el mismo día, y en las sesiones tenidas el 30 de enero y el 1 de febrero, y se alargó con palabras de sofistería sobre el derecho del acusador cristiano a traer en su apoyo cualquier trozo tomado de la «*congeries*» talmúdica, aún sin dar fe a nada del Talmud» (p. 426).

«La respuesta del maestro Jerónimo (a la memoria de Astruch) llegó al colmo del cinismo y de la sofistería» (p. 428).

«Esta declaración (la última de R. Astruch, tras rebatida su Memoria) es una declaración estratégica, prudente. Jerónimo rechazó sus palabras como *pilpulim* sofísticos» (p. 430).

«R. Zĕrahya ha-Leví (= R. Ferrer) siguió en esto el método de Tomás de Aquino e intentó sacar el artículo de la fe mesiánica del conjunto de la polémica y de la discusión. Pero la polémica dialéctica de su contrario no se avergüenza de rechazar, según la necesidad del momento, incluso el método tomado del mayor maestro de la Escolástica cristiana : salió esgrimiendo contra el polemista judío argumentos que de cierto eran tenidos entonces en la Iglesia católica por herejías» (p. 430).

«Así terminó en sustancia la polémica. Sea permitido decir que, dada la situación general, no podía terminar de otra manera. Después de todo lo que hemos dicho, no es necesario alargarse ni extenderse en detallar el método del converso polemista y de sus delegados. La polémica religiosa de la Edad Media—fuera de ejemplos aislados que pertenecen a los dominios de la literatura y no a discusiones vivas— no tiene el carácter de conferencia teórica entre sabios o de lucha leal y proba. El fuerte acostumbra a verter sobre su contrincante sus burlas, y la estrategia de la corrupción y de la sofística parecen cosa lícita con tal de acabar con la parte contraria y humillarla. El fin de la polémica es hacer callar al no creyente, e infligirle una derrota sin parar mientes en la bondad de los argumentos. Aún si medimos las cosas con la medida de aquellos tiempos, es de justicia decir que en Tortosa los cristianos argumentaron con métodos de lógica formalística que no estaban de acuerdo con la conciencia de los mejores de sus contemporáneos. Ha-Lurquí adujo ante sus contrincantes incluso muchos Midrashim falsificados, y no respondió a su demanda de que les mostrase el original, sino que lo rechazó una y otra vez con cara dura. En toda la exposición larga y cansada de las polémicas medievales, es difícil encontrar un hombre como Ha-Lurquí, que se cambie de repente de judío atormentado por las dudas en apóstata perseguidor, cruel y mentiroso y desprovisto de sentimientos humanos. Los contemporáneos se dieron cuenta que en este asunto se cometió algo no hecho y sin ejemplo en los fastos del cristianismo. Si en las viejas páginas de las crónicas antiguas se encuentran cosas parcialmente semejantes, el pensamiento de la Iglesia no consintió en ellas, y tales sucesos tuvieron lugar y se cubrieron con las tinieblas del tiempo pasado. Pero ahora todo se hace a la luz del día, a la vista de hombres cuyo corazón estaba abierto a sentimientos de humanidad y a la

meditación de la verdad. Tenemos testimonio de que ya en enero de 1414 la ciudad de Gerona se dirigió al rey pidiéndole que garantizase el bien de los judíos «a fin de que los medios que el Papa toma contra los judíos lleguen a un buen término». Y en agosto se ocupó un fraile, por delegación de la misma ciudad, ante el Papa y el rey, de que aligerasen a los judíos la violencia y la opresión».

«En toda aquella disputa larga e inútil se esforzaron los judíos en defender su razón, explicando sus libros dogmáticos según la exégesis y reglas de su tradición. Lucharon por la libertad de la fe —en tanto que lo permitía la comprensión de aquel tiempo—, por la justificación del pueblo perseguido, por permanecer fieles a la herencia de los antepasados y a su destino histórico. Este cometido lo cumplieron con perseverancia y obstinación admirables. Sería para dudar si cualquiera otro sabio de la Edad Media, incluso el mayor maestro de aquel tiempo Hasday Qresqas, hubiera podido seguir otro método y llegar a otros resultados. Y como hemos dicho, no se ha de comparar la controversia de Tortosa con la de R. Moshé ben Nahmán, pues en el tiempo de éste las circunstancias políticas aún favorecían a los judíos, y la sofística escolástica aún no había alcanzado su colmo. A pesar de la estrechez de horizontes de las sesiones y de sus arideces, no es despreciable el valor de los pensamientos que los sabios judíos vertieron en ellas. Vemos a este propósito cómo abandonaron en gran parte el método de *Rambam*, y se inclinaron a la concepción mítica, admirable y mística de R. Moshé ben Nahmán, ya en la fe acerca del Mesías y en la causa del destierro, ya en las demás cuestiones que relacionan el mundo celeste con el mundo de aquí abajo. Los sabios de la polémica de Tortosa estuvieron dispuestos a dar su vida por su fe, y con esto fortalecieron el espíritu y el corazón de muchos vacilantes» (pp. 431-432).

«Lo mismo ahora que en el año 1391, muchas causas espirituales, externas e internas, sacudieron los fundamentos de la fe israelítica y dieron lugar a que los desesperados pasasen al campo de los cristianos. Hay lugar para creer que las predicaciones de Vicente Ferrer hicieron impresión en la masa del pueblo y también en el corazón de algunos de los sabios. Y así es posible que la *victoria* de la Iglesia en la polémica de Tortosa aturdió a muchos, aunque los inteligentes se apercibieron forzosamente que tal controversia sirvió en puridad de demostración contra el judaísmo, y se pareció a un gran juicio político preparado por la Iglesia en lucha contra los restos de sus adversarios del judaísmo.

Es de sentido común que no todos los contemporáneos reconocieron el carácter de polémica religiosa de esta controversia» (p. 440).

Del artículo de Baer: «Los Midrashim falsificados de Raimundo Martí» (2), publicado en *Séfer Zikkarón,* entresacamos los textos siguientes:

«Después de examen detenido, he llegado a convencerme que casi siempre que aquellos sabios judíos (de Tortosa) lanzaron la inculpación de falsificación, el método científico moderno les da la razón» (p. 29).

«No sabemos si el que redactó el Protocolo miente (en la ses. 6) o si Ha-Lurquí perpetró una impostura y acudió a una astucia. De todos modos, no cabe duda que aquí ocurrió un caso nada limpio» (p. 31).

«Con palabras de vanidad y maldad semejantes, se aplazó la discusión» (p. 31).

Ha-Lurquí «mintió cínicamente» («shiqqer bĕ-mesaḥ nĕḥushá») (p. 32). «Ha-Lurquí respondió con mentiras» (p. 33).

«Siempre que los judíos objetaron contra un texto: no lo encontramos en nuestros códices, o está falsificado, Ha-Lurquí les respondió que estaba en los códices tal cual lo había alegado, y que se habían de traer los manuscritos; pero ni una sola vez intentó mostrar el lugar de los textos objetados en los libros de que los había tomado» (p. 40).

«Las mentiras de éste (de Ha-Lurquí) son patentes. Tras este hombre estaban la Iglesia y el Estado con todo el peso de su influencia. Con su ayuda hubiera podido hacer traer ante él todos los manuscritos que tenían los judíos del reino de Aragón, e incluso de más allá. ¿Por qué no pudo traer en el transcurso de tanto tiempo—año y medio—los manuscritos requeridos, y mostrar el lugar de sus Midrashim? Di que los Midrashim discutidos no existían y no fueron hechos sino con lugares corrompidos. Y si semejantes libros no se encontraban en las manos

---

(2) *Séfer Zikkarón,* Jerusalén, 1942. Está dedicado a la memoria de Asher Gulak y Samuel Klein por un grupo de Profesores del Instituto de Estudios Judaicos de la Universidad hebrea de Jerusalén. Entre los 19 artículos que contiene está el del Prof. Ishaq Baer: "Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim shel Raymundo Martini u-mĕqomam bĕ-milḥamat ha-dat shel yĕmé-ha-benaym."

Véase la crítica de este artículo en el estudio publicado por el R. P. ALEJANDRO DÍEZ en "Sefarad", año IX (1949), fasc. I.

de los judíos en el tiempo de la Controversia de Tortosa, se debe suponer también que en los 150 años anteriores no se encontraron en España. ¿Cómo perecieron de las manos de los judíos? ¿Cómo fueron destruídos? ¿Acaso estaba la Iglesia cristiana interesada en destruir y quitar de las manos de los judíos libros por los que ella pensaba demostrarles la verdad de su fe?» (p. 44).

«Los sabios de Tortosa no mostraron ninguna fe en tal Midrash (*Běreshit rabbá* de R. Moshé ha-Darshán): rechazaron sin ambajes todo texto en el que encontraron una refutación para su religión; y cuando a nombre de R. Moshé ha-Darshán les fué presentado algún texto que conocían por otro lugar, señalaron la verdadera fuente. Entre sus libros se encontró el Midrash *Běreshit rabbatí,* pero no el *Běreshit rabbá* de R. Moshé ha-Darshán, según la lectura de Martí» (p. 46).

«En breve: Dicho libro a nombre de *Běreshit rabbá* ha-Darshán, según lo cita R. Martí, no existió y no fué creado.» (p. 46).

2) Carácter de la Controversia

Creemos importante puntualizar bien el carácter de esta Controversia para deshacer así no pocos prejuicios que sobre ella se han vertido. Es verdad que no fué como otras que se hicieron. Diríamos más, que en su modo de llevarse no se pareció a ninguna otra. Pero de ahí a decir, como Baer (3) que «se pareció a un gran juicio político, preparado por la Iglesia en lucha contra los restos de sus adversarios del judaísmo» y añadir que «es de sentido común que no todos los contemporáneos reconocieron el carácter de polémica religiosa de esta Controversia», hay un gran abismo. Por el contrario, creemos que ninguna tuvo carácter religioso tan acentuado: tanto, que lo único a que puede compararse es a una disputa pública, hecha en las aulas de nuestras Universidades de Teología, en que el defensor de la tesis es Jerónimo; los objetantes, los judíos, y el claustro de profesores que vela por el debido desarrollo de la Disputa, el Papa y sus encargados. El fin de la Disputa es aclarar una tesis que el profesor ya sabe verdadera. El defensor contribuye a ello con sus pruebas. La misión del objetante es contribuir a esa aclaración mediante sus objeciones, haciendo precisar más las pruebas que tal vez no puntualizan debidamente, y mostrando la debilidad de otras, a fin de

(3) *Tolědot,* p. 440.

que se desconfíe de ellas. Dentro de la materia propuesta, defensor y objetante son plenamente libres, y tanto más los alaban cuanto cada cual desempeñe mejor su respectivo oficio. Si el defensor se enreda, no hay peligro de que el profesor vaya en su ayuda: ha de desenredarse por sí mismo.

En las Controversias ordinarias, que no tienen autoridad que las modere, hay libertad absoluta en la materia y en el método. Por eso precisamente no suelen abocar a resultado alguno, pues pueden desviarse a otras materias, que es lo que hace siempre el que va a perder. Si hay autoridad moderadora, carecen de libertad absoluta, puesto que han de ceñirse a la materia propuesta, que gracias a eso puede aclararse; pero mientras se ciñan a esa materia, gozan los contendientes de libertad plena. Tal fué la Controversia de Tortosa (4).

(4) Este carácter de la Disputa resalta también en la fuente judía que nos transmite el *Shébet Yĕhudá*. En el discurso inaugural, el Papa propone la materia de la discusión, no para que se vea si el Mesías ya ha venido, sino únicamente para ver si las pruebas de Jerónimo son valederas: "Entended, sabios judíos, que no vengo ni os he enviado a llamar a fin de probar cuál de las dos religiones es la verdadera, porque yo sé que mi religión y mi creencia son las verdaderas, y que vuestra Ley lo fué, pero ha sido abolida; no habéis llegado sino porque manifestó Jerónimo que él probaría que el Mesías ya ha venido; por este motivo no habléis en mi presencia sino de tal asunto únicamente". (*Shébeṭ*, trad. Cantera, p. 170). E hizo ceñirse a tal materia a las dos partes. Como Jerónimo empezase a predicar, le ataja el Papa un tanto irónicamente: "Sé desde hace tiempo que eres gran predicador, mas no hemos venido a esto, sino a disputar lo que prometiste, y al efecto, cuida de no meterte en predicaciones" (p. 171). Y cuando Benveniste pidió se estudiaran primero las condiciones del Mesías, le responde el Pontífice: "No es esta respuesta de lo que os han preguntado. pues el discurso no ha sido sobre las condiciones del Mesías, sino sobre que aquella sentencia (= la de los 6.000 años del mundo) afirma que ya ha venido. Ya observáis la costumbre de los judíos en las disputas, a los cuales los preguntas por una cosa y se pasan a otra" (p. 172). Finalmente, lejos de apoyar el Papa incondicionalmente la argumentación de Jerónimo, muestra interés especial en hacer resaltar sus defectos y deficiencias. Así, cuando apretado por el mismo Papa sobre la autoridad de los 6.000 años, insinuó Jerónimo que tenía otras muchas sentencias para corroborar su tesis, le dice el Papa: "Ya ha abandonado éste el procedimiento de un controversista cristiano, y ha vuelta al de un disputador judío, que, vencido por un lado, huye a otro asunto. Es preciso que repliques a las palabras de los judíos respecto a aquella sentencia" (p 173). Y como Jerónimo dijera, en otra ocasión, que una autoridad apoyaría a la otra, replicó el Papa: "Ya te he dicho que eso no es ninguna razón... ¡Ay de aquel que necesita apoyos para sostenerse y no tiene fuerza en sí mis-

La situación política influyó indudablemente en ella, pero no, como dice Baer, determinando el curso de las disputas (5), ni limitando la libertad de hablar a los judíos en medio de una atmósfera de opresión (6), sino solamente en cuanto hizo posible su convocatoria. Era práctica ordinaria en la Edad Media obligar a los judíos a oír instrucciones religiosas en determinados días del año. El mismo Benedicto XIII la urgirá luego en su Bula. Ello cae dentro de la misión de la Iglesia, que tiene derecho y obligación, impuesta por el mismo Jesucristo, a quien todo poder ha sido dado, de predicar el Evangelio a toda criatura. Pero si era fácil en aquellos tiempos hacer esas instrucciones en los barrios judíos de cada ciudad, hubiera sido imposible reunir en una representantes de todas las aljamas, de no urgir esa reunión la autoridad civil. El Coloquio de Tortosa hay que catalogarlo, más que entre las Controversias, entre las instrucciones. Pero con dos diferencias : la primera, que se obligó a concurrir a ella representantes de toda la Corona de Aragón : así ganaba en universalidad ; la segunda, que se permitió, e incluso se urgió y obligó a los rabinos judíos a que expusieran su pensamiento y defendieran sus puntos de vista. El fin de esta modificación no era ver quién tenía razón, ni mucho menos el prurito de observar quién salía vencedor. Si eso se hubiera buscado, no sería una información, sino una de tantas Controversias, tan solemne como se quiera. Y aquí no hay controversia, sino información. La razón ya

---

mo!" (p. 175). Según el mismo *Shébet Yĕhudá*, el Papa hace notar a los judíos la astucia de Jerónimo para que se guarden de ella (cf. p. 176), e incluso los prelados asistentes prorrumpen en cierta ocasión en estas palabras: "Estamos asombrados de Jerónimo, porque ni ha hablado sinceramente ni como prometió al principio, que dijo que él traería pruebas" (p. 176). No sabemos si estas frases del *Shébet* responden a la realidad o son un invento de Ben Verga (cf. CANTERA, *op. cit.*, pp. 20-24). Lo que sí se deduce es que, según esa fuente judía, tal cual ha llegado hasta nosotros, el Papa estaba muy lejos de mostrarse parcial en favor de Jerómo; incluso los mismos rabinos, increpando en privado a Rabbi Astruch, que se había desmandado en una sesión, le recuerdan que el Papa les favorecía a ellos más que a Jerónimo (cf. p. 183). Y si esto sucedió en las primeras sesiones, de las que nos habla la fuente del *Shébet*, nada hay que nos haga suponer que el Papa cambió de conducta en lo sucesivo. No le interesaba que Jerónimo venciera, sino que diera pruebas de tal valor que pudiera ser percibido por todos los asistentes.

(5) *Tolĕdot*, p. 410. Ya en su artículo *Die Disputation von Tortosa* (p. 326) había dicho: "Nunca se obligó a los judíos con tal dureza y tal cúmulo de circunstancias a la Disputa".

(6) *Tolĕdot*, p. 411.

se supone que está de parte cristiana: ésta no se pone en duda por sus organizadores. Lo que buscan, al igual que en los sermones que periódicamente se hacían a los judíos, es dar a conocer a éstos la verdad de la religión cristiana. Si se permite discusión, no es por el afán de disputar, sino para aumentar la eficacia de la instrucción a los judíos y la preparación de los predicadores cristianos que en lo sucesivo habían de encargarse de instruirles. En efecto: oído el sermón por los judíos, sus rabinos podían rebatir en sus aljamas todo lo dicho por el predicador cristiano, y así quedaba anulado todo el fruto del sermón. Por eso, en Tortosa, se les obliga a responder, en presencia de los suyos, y ante la parte cristiana que puede replicar, para que todos los judíos asistentes—y no eran pocos (copiosa mutitudo iudeorum inibi astancium, nos dice en la sesión 3, p. 37)—pudiesen ver el valor de las enseñanzas cristianas y la ineficacia de las respuestas de sus rabinos. Estos judíos, venidos de toda la Corona de Aragón, habían de hacer correr la fama de lo ocurrido en Tortosa, fama difícil de desfigurar, siendo tantos los testigos. Cuando luego, ante los suyos, quisiesen rebatir las razones cristianas, su autoridad estaría muy disminuída, ya que sus oyentes, a poco que pensasen, podrían decirse: si tan fácil es rechazar esas razones, ¿por qué no lo hicieron en Tortosa, ante la parte cristiana que podía responderles? ¿Por qué, habiéndolo hecho, acabaron callando, diciendo que ya no sabían más? Ciertamente que los 3.000 convertidos en Tortosa fueron una ruina para el judaísmo; pero creemos que mucho más lo fué, para lo sucesivo, el desprestigio en que quedaron sus rabinos, desprestigio conocido por todos los judíos, y que sin duda los convertidos no dejaban se echase en olvido fácilmente. Para lograr esto, cuanto más respondiesen los judíos, tanto mejor. A los organizadores de la Controversia les interesaba sobremanera que los rabinos expusieran en público todas sus razones, para que, respondidas también en público, cuando luego quisiesen usarlas en su aljama, pudieran decirles: «Eso ya lo dijiste en Tortosa, y te lo refutaron, y no supiste replicar». De ahí la nota de libertad de palabra que aparece en toda la Disputa; porque esta libertad, mucho más que a los judíos, convenía a los fines que los cristianos perseguían. Esto lo sabían muy bien los judíos, y por eso, cuando ni por dinero ni por súplicas lograron evitar la reunión (7),

---

(7) Cf. *Tolĕdot,* p. 411: "parece que habían pasado unas semanas en conferencias de judíos y la corte Pontificia y el rey. Los judíos, con

procuraron, sobre todo a los principios, negarse a responder, y hubo el Papa de urgirles a ello. No era el temor ni la opresión lo que les impedía responder : era quizá que preveían que sus respuestas les llevarían a la larga al desprestigio entre los suyos. Ni una sola vez se quejan de que no se les deje hablar o decir lo que quieren, mientras pertenezca al asunto de la información ; son muchas en cambio las que dicen que responden por obedecer al Papa, que les manda responder. Y es que la mayor inepcia que pudieran haber hecho los cristianos hubiera sido el limitar en algo la libertad judía. Esto pudiera haber contribuído a darles un éxito fácil de presente en Tortosa. Pero, haciéndose todo a la luz del día, ese éxito a nadie habría engañado ; los judíos se hubieran confirmado más en su fe, y el fin que perseguían los organizadores, que no era ni mucho menos una victoria espectacular, sino la conversión de los judíos, hubiera quedado sin lograr. Por esto, en todo el largo proceso no se advierte ni una sola amenaza a los oradores judíos (8), ni una sola coacción para que callen los que podían ser más representativos ; ni tampoco se les angustia para que respondan pronto, como suele hacerse cuando se desea salir vencedor a cualquier costa, sino que se les dejan los días que quieran para pensar y estudiar bien sus respuestas. Y cuando dicen que no saben más, se les ofrece nuevamente el plazo que necesiten : en muchas ocasiones rechazaron ellos esos plazos, pero no se halla ni una sola en que se les negasen. ¿No está patente en esa conducta cristiana que no buscaba aplastar a los judíos, fuese como fuese, sino convertirlos ; no dejarles lugar a duda de que, si sus rabinos no respondían, era porque la verdad estaba contra ellos?

---

dinero y razones, trataron de obviar la disputa, pero el Papa no se doblegó". Lo mismo dice en la página 310 de su artículo *Die Disputation von Tortosa*: "Parece que los judíos buscaron a base de dinero que el Papa renunciase a convocar la Disputa".

(8) No se amenaza con otro castigo que el espiritual: "Sed si, quod absit, contrarium attemptare presumpseritis, in perfidia vestra ut obstinati perseverantes, notum vobis facio et quod propheta vobis dixit reanuncio, quod "gladius devorabit vos". Hic autem gladius non corporalis, cum Ecclesia non corporali gladio vindicetur, sed gladius spiritualis, scilicet, infernalis punicio intelligitur, per angelum sathane execucioni tradenda. Diabolus enim, peccatores puniens, gladius appellatur... Unde sequitur quod si duriciam cordis et perfidiam vestram obstinatam servaveritis, racionibusque contra vos legitime factis obstinate minime parueritis, gladio, scilicet diabolo, ex necessitate traditi eritis" (ses. 1, p. 27).

Si la parte cristiana hubiese deseado el silencio judío, no hubiera seguramente mirado con buenos ojos a los rabinos que llevaron la voz cantante y, pasada la controversia, les hubiera hecho sentir de un modo u otro su indignación. Pero, por el contrario, no tenemos noticia alguna de que después se les vejara o persiguiera: volvieron tranquilamente a sus casas y no se tomó ninguna medida especial contra ellos. Si hubiera sido, como quiere Baer, «un gran juicio político preparado por la Iglesia contra los restos de sus adversarios del judaísmo» (9), sería inexplicable esta conducta. Recientes están no pocos juicios políticos en las naciones, y todos sabemos cómo salen librados los que se atreven a usar de la libertad de hablar que aparentemente les conceden.

El segundo fin de introducir la discusión en esta información, miraba, no a los judíos, sino a los predicadores cristianos, para capacitarlos debidamente en su ministerio. Este fin se apunta claramente en la misma Bula de Benedicto XIII, que les advierte hallarán la materia para sus sermones en el contenido de las Actas. Era, en efecto, natural que desconociendo los predicadores cristianos el pensamiento íntimo de los rabinos, y las maneras con que podían responder a sus argumentos, dieran muchas veces razones ineficaces, ya por basadas en falso supuesto (vgr., en autoridades cuya autenticidad negasen los judíos), ya por no prevenir debidamente las objeciones que luego contra ellas podían hacer los rabinos en la aljama. Estos inconvenientes se obviaban dándoles ocasión a los rabinos de exponer con toda libertad su pensamiento en Tortosa. Los presentes podían así hacerse cargo de cuáles eran los argumentos más eficaces que podían usar; y los ausentes podían venir en conocimieno de ello mediante el estudio de las Actas. Así se explica que éstas no callen ninguna respuesta judía, ni la disminuyan, ni salgan en defensa de Jerónimo; se limitan a anotarlo todo fielmente para que los que luego han de predicar puedan basarse en ellas sin peligro de engaño.

A Jerónimo podría molestarle que le negasen autoridades alegadas, o incluso que los judíos insistiesen una y otra vez en sus réplicas. A los asistentes y organizadores les tenía esto despreocupados. Más bien diríamos que se alegraban, porque autoridad que Jerónimo alegase y no probase les libraba a ellos de la tentación de alegarla en lo sucesivo, y apuro en que viesen

(9) *Tolĕdot*, p. 440.

a Jerónimo les servía a ellos de lección para evitarlo en sus sermones. Por eso, bien que Jerónimo proteste de que le nieguen autoridades, no se advierte ni una sola intervención oficial para llamar la atención a los judíos sobre ese punto. Las pocas que hay son para decir que no se discuta sobre ellas hasta que debidamente se comprueben. El mismo general de los Dominicos, en su intervención, tal vez la más violenta de todas, no reprende a los judíos por negar autoridades, sino porque *no quieren seguir respondiendo* a las razones de Jerónimo (10). Las Actas mismas no prejuzgan si los judíos las niegan o no de mala fe. Se limitan a consignar su negación y a advertir cuando les fueron probadas: sólo en este último caso hablan de su malicia, y aun no siempre.

Es el caso típico de la defensa de una tesis teológica en una clase: los asistentes están ciertos de la verdad de la tesis: el fin de la disputa es poner más en claro su verdad y capacitar más a todos para defenderla: los asistentes gozan tanto en la habilidad del objetante como en la del defensor: incluso más en la de aquél porque les sirve más para su fin de saberla luego defender.

Por lo dicho, se ve cuán falsa es la aserción de Baer: «es de sentido común que no todos los contemporáneos reconocieron el carácter de polémica religiosa de esta Controversia» (11). Tanto por sus fines como por su procedimiento, es esencialmente religiosa. Ahora que, si quiere negársele el nombre de Controversia y darle el de información, no vemos inconveniente, como tampoco lo vieron sus organizadores.

Algo más, no obstante, hemos de decir acerca de la libertad que reinó en la Controversia:

1.° Si hubiera que considerarla como un gran juicio político, o como efecto del ansia de aplastar a los judíos, o como una colosal farsa, nos parece natural lo siguiente:

a) Que se eliminaran de la disputa aquellos judíos que, por

---

(10) Ses. 9, p. 59: "... Ex quo arguam sic: aut enim scitis et non vultis respondere, aut nullo modo scitis... Vos et raciones vestre dicto magistro Ieronimo, eiusque dictis seu suarum conclusionum racionibus, inverecunde contrariatis. Ergo convenit vos eisdem respondere, aut sibi easdem confiteri, cum inter cetera, et licet Messiam natum esse manifeste ac lucide probatum fuerit, Rome vel in Paradiso esse, per vos superius concessum, verumptamen oppositum cum pertinaci ac notoria perfidia dicere conamini ac substinere; et sic videtur vos non esse immunes a vicio contradiccionis... et sic quod nolitis informari concludi potest manifeste."

(11) *Tolĕdot*, p. 440.

su ciencia o por su prestigio, pudieran comprometer el éxito. Eso es lo obvio, y lo que observamos siempre en casos semejantes Pero aquí pasó todo lo contrario. No sólo no se opuso ningún obstáculo a que los judíos enviasen los que quisiesen, sino que se obligó a todas las aljamas a que enviasen sus representantes, dejando a la libre elección de éstas el determinar quiénes debían ir. Y ni uno solo de estos delegados se rechazó, ni a uno solo se le impidió hablar cuanto quiso y cuando quiso : el uso del veto fué desconocido en un período tan largo de discusiones. Si alguna vez negó el Papa licencia para exponer ciertos argumentos, no fué para que los callasen, sino para decirles que se preparasen, y que él les daría una sesión para exponerlos, como así se hizo.

b) En casos semejantes, se procura coger desprevenido al adversario, no darle tiempo para prepararse, obligarle a responder en seguida, o, al menos, inducirle y presionarle a ello. Si lo que se busca es vencer, no convencer ; confundir al adversario, no hacer brillar patente la verdad, no hay duda que ése es el mejor medio. Y en Tortosa aparece todo lo contrario : se advierte el deseo sincero de que los judíos puedan pensar bien sus respuestas, de que digan todo cuanto saben y pueden en su defensa, y esto hasta un extremo exagerado. No aparece el más leve indicio ni de prisa ni de presiones. El 7 de febrero de 1413 tuvo lugar la primera sesión. Más de cinco meses antes, en agosto de 1412, fué propuesto a los judíos en esquema el tema de la disputa. Estos pidieron tiempo para prepararse, y no sólo se lo dió el Papa, sino que les envió un ejemplar en que estaban las razones de Jerónimo—sin duda, el libro que Jerónimo acababa de escribir (12)—para que se pudiesen presentar a esta primera sesión debidamente preparados. Toda sorpresa queda descartada de la disputa : lo que se busca no es apabullar, sino hacer ver la verdad. A lo largo de las discusiones, el Papa les ofrece repetidas veces, cuando ellos ya no saben qué más responder, todo el tiempo que quieran para pensárselo, que él lo concederá con gusto. Y los judíos confiesan haberles sido concedido el

---

(12) Jerónimo alude a la entrega de su libro cuando dice (ses. 1, p. 23): "Titulis cunctis condicionibusque pariter perscrutatis, et in Christo Iesu maxima cum diligencia perquisits, ac omnibus propheciis, ex quibus condicionibus et prerrogativis debeat sublimari ac dotari, medulitus discursis, sub 24 numero reperte sunt, *ac per me sigillatim eisdem nominate*". Estas 24 condiciones no aparecen en la Controversia, sino sólo en el libro de Jerónimo.

tiempo pedido, y ofreciéndoseles todavía más, son ellos los que lo rechazan.

c) En casos semejantes, cuando hay varios adversarios, y alguno o algunos descuellan o aparecen demasiado temibles por su preparación, procúrase eliminarlos del mejor modo posible. En Tortosa descollaron principalmente los rabinos Albó, Ferrer, Matatías y, sobre todo, a juzgar por las alabanzas que le prodiga Baer, cuyo criterio, sin embargo, no compartimos en este punto, rabi Astruch de Alcañiz. Al Papa le hubiera sido sumamente fácil deshacerse de cualquiera de ellos, y aun de los cuatro juntos: una simple llamada del rey, pretextando cualquier negocio en que necesitase de ellos, hubiera salvado perfectamente las apariencias. Y sin embargo, no sólo no hizo esto, sino que habiendo R. Astruch entregado su larga Memoria de ocho puntos (según Baer, Memoria excelente; según nosotros, Memoria que dió ocasión a una de las más brillantes respuestas de Jerónimo), y habiendo marchado sin licencia del Papa, éste hizo se aplazase la discusión de esta Memoria hasta que se buscase a Astruch y se le hiciera volver, pasando en tanto a discusión la Memoria conjunta de Ferrer y Matatías.

Si tan excelente y temible era la Memoria de Astruch, como Baer dice, el Papa tenía dos medios bien sencillos para salir del paso. Uno era pasar por alto la Memoria, como si no hubiera sido presentada. Otro, atacarla en ausencia de R. Astruch, pudiendo incluso Jerónimo en este caso modificarla a su gusto, o al menos pasar por alto los puntos que le conviniese. Ninguna de estas cosas se hizo, porque con ninguna de ellas se lograban debidamente los fines de que arriba hablamos: conversión de judíos y formación de los predicadores. Por eso se buscó a Astruch, se le hizo volver, él mismo hubo de leer su Memoria y, después de responder Jerónimo a ella, se le dió licencia para replicar, licencia de que él no quiso usar.

Si lo expuesto no basta para garantizar la seriedad de una discusión, y después de lo dicho se la quiere juzgar como farsa o juicio político, preguntamos qué es lo que se requiere para esa seriedad.

Baer contrapone el diálogo privado con el de las sesiones. «El diálogo libre, que se tenía con ardor y fuerza tras las cortinas, se interrumpía y era avasallado al tiempo de las sesiones en medio de la atmósfera de opresión del apremio político y moral» (13).

(13) *Tolědot*, p. 411.

Lo de la opresión ya lo hemos visto arriba. Quédanos conocer en qué consistía ese diálogo libre que se tenía tras las cortinas ¿Por quién sabemos cómo era? El mismo Baer nos lo dice: «También estuvo en Tortosa el poeta Salomón Bonafed, que nos dejó en sus poesías una descripción de los hechos que pasaron tras los bastidores» (14). No nos parece fuente histórica muy autorizada un poeta, que naturalmente, como poeta, no copia simplemente la realidad, sino que en gran parte la inventa, ya que el ser creador parece característica de todo buen poeta. Pero supongamos que lo sea, y veamos qué es lo que respiran las poesías que difundía durante la controversia entre los asistentes a ella: «Estas poesías (las de Bonafed) fueron escritas y desparramadas por los atrios de la sala de disputas, y es posible que los poetas fieles pretendiesen de verdad conmover la conciencia de los pérfidos, o quizá les lanzaban los dardos de sus rimas por la violenta ira que experimentaban, y que debían dominar delante del Papa y su corte. Poesías cortas y punzantes fueron dirigidas contra Shĕlomó de Piera, poeta de setenta años...» (15). «Cuando estaban atareados los rabinos polemistas en la composición de sus macizas Memorias, continuó Shĕlomó Bonafed componiendo escritos polémicos más ligeros y punzantes» (16). Y más abajo (p. 439): «En conexión con esto, se desata (Bonafed) en las acostumbradas burlas contra su ley (de los cristianos), respecto al sacrificio del pan, el cual se cambia, según los cristianos, en el cuerpo de la Divinidad, contra el culto de los santos y contra su manera de confesarse. En virtud de su fe en estas doctrinas, salieron en paz Astruch Raimoch (médico judío convertido) y sus compañeros de en medio de la hecatombe: «Vosotros sois los reyes de la tierra, y os echáis a dormir y no teméis». ¡Cuán lejos están estas palabras de fina ironía, que se oyeron en los atrios de la sala de las Controversias, de los métodos escolásticos y de honrada apologética en los que tuvieron que apoyarse los sabios dentro del palacio!» (17).

Y este lamento último, con signo de admiración y lleno de deseo, es nada menos que de Baer, que tanto se escandaliza de

---

(14) *Tolĕdot*, p. 410.

(15) *Tolĕdot*, p. 435.—Cf. supra, cp. II, p. 77, nota 55, lo que hay de la supuesta conversión de Shĕlomó de Piera. Según Baer, Bonafed le satiriza por su conversión; según Bernstein, que no cree en la conversión, las sátiras son motivadas por mera enemistad *literaria*.

(16) *Tolĕdot*, p. 437.

(17) *Tolĕdot*, p. 439.

los insultos empleados por Jerónimo. Ciertamente, lo concedemos sin dificultad: en las sesiones de la Controversia, no es precisamente que se prohibiera usar esa libertad o libertinaje de lenguaje, sino que a nadie se le ocurrió usarlo, ni a los judíos ni a Jerónimo; y es que, afortunadamente, uno y otros estaban dotados de sentido común. Una discusión no es una sátira, ni son los poetas los llamados a hacerla bajo el fuego de la inspiración, sino los sabios bajo la serena mirada de la razón. Lo que importa para la seriedad de la Controversia es que a los rabinos polemistas se les dió el tiempo que quisieron para «la composición de sus macizas Memorias», se les dejó leerlas sin quitarles nada, se les dió la réplica de Jerónimo a ellas, para que la estudiaran y pudieran impugnarla; y si no lo hicieron, no fué porque se les prohibiera, sino porque no pudieron o, si se prefiere, no quisieron; pero no en modo alguno porque se les coartase la libertad. Que en su estilo guardasen las formas de educación y cortesía, fuera de ser lo natural, no disminuyó en nada la fuerza de su defensa, pues la cortesía más bien la aumenta.

2.º No hubo libertad en la elección de materia. En la controversia ordinaria se ponen las partes de acuerdo acerca del tema de la discusión. En la información, como en la disputa de clase, es el maestro quien fija la materia y quien cuida que la discusión no se desvíe de ella. El que determinó la materia fué el Papa mismo, poniendo como primer objeto de la discusión la tesis: «El Mesías ya ha venido» (18). Dentro del plan de información, tenía perfecto derecho a hacerlo. Si era o no oportuno empezar por esa cuestión, podrá discutirse, si se quiere, pero no negársele el derecho de imponerla; como se podrá discutir la oportunidad del método y orden de materias que siga un profesor, pero nadie podrá negar que es él, y no el alumno, quien debe establecerlo. Las razones que movieron al Papa a elegirlo, aparecen en el discurso inaugural de Jerónimo. Son, en resumen, las siguientes (19):

---

(18) Ya en la primera sesión advierten los Protocolos la principalidad de esta cuestión en la mente del Papa: "Ex mandato prefati domini nostri Pape, omnes maiores doctores sive Rabini... fuerunt pariter congregati, ut errores propter quos ab actibus Messie actenus deviabant, ipsis *presertim nondum venisse Messiam* asserentibus, in eiusdem Sanctitatis presencia sueque universalis curie amonerentur, et ad probandum eius adventus plenitudinem diu est fuisse iam ut verissimam conclusionem", etc. (ses. 1, p. 19).

(19) Cf. ses. 1, p. 22.

Judíos y cristianos concuerdan en dos cosas : dan crédito a la ley mosaica y a los profetas, y admiten que el Mesías, descendiente de David, ha de venir como Salvador.

Sus diferencias en cambio, aunque muchas en particular, se reducen a dos generalísimas : 1.ª Para los judíos, la ley mosaica ha de tomarse en sentido literal ; para los cristianos, en sentido literal y espiritual. 2.ª Para los judíos, el Mesías aún no ha venido ; los cristianos empero dicen que ya vino. Resuelta la primera cuestión, no por eso quedaría resuelta la segunda. Pero si se resuelve la segunda, por el mismo hecho queda resuelta la primera, ya que es evidente que si el Mesías ya vino, se ha de interpretar el sentido de la Ley, no según nos enseñen los rabinos, sino según nos lo enseñó el Mesías. Por consiguiente, la venida del Mesías es la cuestión principal, y la que primero hay que abordar, ya que su solución lleva consigo la de todas las demás cuestiones.

Los judíos intentaron repetidas veces desviarse de la cuestión, cosa que no consiguieron. «En vano intentaron los judíos asentar la polémica sobre fundamento más libre y más principal. Ya al principio de sus palabras pidió R. Zĕrahya ha-Leví que determinasen primeramente las condiciones por las que se había de distinguir el Mesías, pero en aquellos mismos días primeros rehusaron los cristianos hacer esta exégesis» (20). Es verdad que lo rehusaron, pero para hacerlo más tarde, a su debido tiempo, y con la extensión que merecía. Lo que no entendemos es por qué no se quiere reconocer la cuestión de la venida del Mesías como la más principal. Prescindiendo de las razones que movieron al Papa para ponerla la primera, y de las cuales acabamos de hablar, bástenos recordar que el mismo Abraham Bar Hiyya, en su Libro Revelador (= *Mĕgil · lat Hamĕgal · lé*) a fines del siglo XI o principios del XII, la pone como tan fundamental, que en ella hace basarse la diferencia de todas las religiones. He aquí en resumen su doctrina (21) : Tres doctrinas hay sobre la venida del Mesías : 1.ª No hay tal venida. De éstos, dice la Escritura : «Prevaricarán los perversos». 2.ª Los cristianos dicen : Ya vino. Y de ellos dice la Escritura : «Los perversos no entenderán» (todos los cristianos serán borrados del libro de la vida). 3.ª Los judíos dicen : *Vendrá*. De ellos dice la Escritura : «Los inteligentes entenderán».

(20) *Tolĕdot*, p. 413.

(21) Cf. ABRAHAM BAR HIIA, *Llibre Revelador* (*Mĕgil·lat Hamĕgal·lé*), segons l'edició del test revisat i prologat pel Dr. Juli Guttman, versió de l'hebreu per J. MILLÀS VALLICROSA, Barcelona, 1929.

La primera doctrina es la más pecaminosa, porque niega el Mesías; los cristianos yerran porque dicen que ya vino; sólo los judíos aciertan, porque dicen que vendrá. Y tan básica le parece la cuestión de la venida del Mesías, que casi todo su libro lo dedica hacer el cómputo de esa venida, a base de la Creación, de la Ley, de Daniel y de la observación de las estrellas.

No sabremos lo que habría pensado, si hubiera vivido varios siglos para poder oír los argumentos con que R. Astruch se esforzó en probar en Tortosa que la cuestión de si el Mesías vino ya o no, no sólo no es la mayor diferencia entre judíos y cristianos, sino que ni siquiera es diferencia.

Baer expone largamente estas pruebas de Astruch, callando la respuesta de Jerónimo a las mismas. Plácenos trasladarlas aquí con las mismas palabras de Baer:

«En el capítulo segundo de la memoria expresó R. Astruch su opinión de que la cuestión del tiempo de la venida del Mesías es una cuestión secundaria, viendo las diferencias fundamentales que separan la fe mesiánica de los judíos y de los cristianos, principalmente en estos puntos: si el Mesías es hombre o Dios, si nacerá de Virgen, si vendrá a redimir las almas o los cuerpos. La división de las opiniones en la cuestión de si el Mesías ha venido ya o aún debe venir, por sí misma se abolirá con la venida del Mesías; por tanto, no están aquí las discrepancias permanentes y sustanciales de las dos religiones. Las diferencias esenciales que hacen que uno sea llamado hereje, si no cree en ellas, son la Encarnación y la Trinidad. La cuestión de si el Mesías ha llegado, o debe aún venir, no pertenece al conjunto de estas creencias. Si viene un judío y defiende, por ejemplo, que el Mesías ha venido a las tribus que habitan las tierras del preste Juan en la India, y que los judíos occidentales aún no merecen al Mesías por sus pecados, tendremos una opinión que ni es buena ni verdadera, pero que no por eso es una herejía. Además, los judíos rechazan la fe cristiana en un Mesías ya venido, por cuanto creen que no se han de relacionar con el Mesías, venido o por venir, todas aquellas cualidades o acciones que los cristianos le atribuyen al Mesías, y afirman que tal Mesías ni ha venido ni vendrá. Pero el cristiano no se aparta en sustancia del judío que afirma que el Mesías aún no ha venido, pues el Mesías a que se refiere el judío, es un hombre superior, hombre nacido de hombre, y «su obra redentora es sacar los cuerpos de la esclavitud a la libertad, llevar al pueblo a un estado de felicidad perdurable, construir el templo y afirmarlo en su magnificencia». To-

dos confiesan que tal Mesías no ha llegado aún. ¿Es posible que sobre esto haya diversidad de opinión entre judíos y cristianos? El concepto cristiano del Mesías es: Mesías que sea Dios y hombre; el concepto judío es: Mesías que sea un hombre excelente, hijo escogido del hombre mortal. La misión del Mesías cristiano es redimir las almas del infierno, y la misión del Mesías judío es redimir los cuerpos de Israel de la esclavitud. Si el cristiano dice que una persona que es Dios y hombre sacó las almas de la gehenna, el judío, a su vez, afirma que un varón excelente, nacido de hombres, aún no ha sacado a los judíos del destierro. ¿Hay alguna contradicción en esto? ¡Ciertamente no!» (22).

Hasta aquí Baer. No aprueba expresamente la argumentación de Astruch; pero como la narra tan por extenso, y a continuación pasa a exponer el capítulo tercero de la Memoria de Astruch, parece una aprobación tácita. Claro que no debió convencerle mucho, ya que de lo contrario hubiera transcrito la respuesta de Jerónimo a ese punto, pues de ser ésta ineficaz, nada mejor que ponerla para que resaltase más la fuerza dialéctica de Astruch. Nosotros, por no alargarnos, hacemos gracia al lector de transcribirla, aconsejándole que lea por sí mismo la proposición de Astruch en la ses. 58, pp. 502-503, y la respuesta de Jerónimo en la misma ses. 58, pp. 506-514.

Sólo añadiremos que creemos, no sin fundamento, que Abraham Bar Hiyya habría reconocido, como nosotros, un sofisma en la argumentación de Astruch; de lo contrario, tendría que descalificar su *Libro Revelador*, ya que todo él va a demostrar *contra el cristiano* que el Mesías aún no ha venido. Prescindiendo de la respuesta de Jerónimo, se ve claro el sofisma sólo con esto: que judíos y cristianos se refieren al *Mesías prometido por los profetas*, el cual no es más que uno. De ese Mesías prometido por los profetas el cristiano dice: Ya vino; el judío, en cambio: Vendrá. Si en eso no hay contradicción, fallaría la lógica.

Es más, estamos persuadidos de que el mismo Astruch estaba convencido de su sofisma y no creía en él. No le reprendemos por ello, como hace Baer, con Jerónimo. Aceptamos sin vacilar el juicio que él da antes de empezar a exponer las Memorias de R. Ferrer, R. Matatías ha-Yishari y R. Astruch ha-Leví: «Parece que los sabios judíos se pusieron de acuerdo, porque sólo

(22) *Tolĕdot*, pp. 426-427.

tres de los más representativos continuaron en la polémica, para que los demás quedasen libres y fuesen a sus casas ; y todas sus miras *no eran sino alargar los coloquios y hacer tiempo, por si entretanto ocurría algo o pasaba algo inesperado que pusiese fin al celo proselitista cristiano»* (23).

Es exactamente lo que habíamos pensado nosotros cuando, antes de haber leído a Baer, estudiamos esas memorias, que él llama *macizas*, y en que derrocharon ingenio para amontonar argumentos, no en orden a esclarecer la verdad, sino buscando complicarla y hacer interminable su explicación. Y no fué poco mérito de Jerónimo el desbaratar sus propósitos y dar cima a la empresa encomendada con unas respuestas que son de las más brillantes que tuvo en toda la Controversia. Y dijimos que no les reprendemos por usar del sofisma, porque, si lo que se busca al argumentar no es hallar la verdad, sino hacer tiempo, pasar el rato, creemos que para tal fin es tan eficaz el sofisma como cualquier argumento probativo.

No sólo discutieron los judíos la oportunidad del orden de discusión de materias establecido por el Papa, sino también su legitimidad. Baer también nos da cuenta de esto con las siguientes palabras :

«Cuando los judíos invocaban el derecho a la libertad de la polémica, se les respondía que allí no había polémica, sino instrucción (informatio). Al insistir los judíos que el maestro *debe* tener en cuenta la voluntad de su alumno, porque el corazón conoce sus propias amarguras, se les hacía callar diciendo que, en puridad, la idea del Papa no era abrir los ojos a los judíos polemistas, empedernidos en sostener sus opiniones anteriores con astucia y a todo precio ; que él se dirigía al pueblo sencillo y limpio para redimirlo del poder de los rabinos y del yugo de la Ley» (24).

Esta información de Baer es tendenciosa, porque calla la parte principal de la respuesta de Jerónimo. La simple transcripción de las Actas nos hará conocer, mejor que largos razonamientos, de parte de quién estaba el derecho.

He aquí la proposición judía (ses. 12, p. 75) : «Et primo, ad dictum in primo puncto quod ad illud quod dicit quod nichil ipsum opporteret respondere, cum sit in aliena materia se ponere, et principalem conclusionem omittere, etc. Respondet iudeus

(23) *Tolĕdot*, pp. 424-425.
(24) *Tolĕdot*, p. 416.

quod si hec conclusio per viam disputatoriam tractaretur, poterat ad ordinem disputacionis, quam pars alia ordinaret, remitti. Verum, quoniam, hec est informacio, informator, ut melius dubia evellerentur ab informato vel informando, sequi deberet informati vel informandi voluntatem ; dicit enim Salomon, Parabolis capitulo 14 (Prov. 14,10) : «cor cognoscit tristiciam anime sue», etc. (ses. 12, p. 75).

Y la respuesta de Jerónimo (ses. 12, pp. 79-80) :

«Eodem vero die, dictus magister Ieronimus respondens, ac dictis iudeorum satisfaciens, ita inquit :

«Ad id quod dicitis, informatorem voluntatem informati sequi debere, dico quod, loquendo cum debito honore, non est sic. Quod probo tribus racionibus : Prima, informator enim in gradu est disciplinali ; magister namque, nedum intellectu rei illius in qua debet discipulum informare verum eciam in faciendo debitum ordinem rerum in quibus est eum informaturus, videlicet, a qua illarum debet incipere, est preferendus ; ut puta, si quis a quodam astrologo magno librum vocatum Almagasti, in quo tocius astrologie sciencie cursuum celestiumque causarum, compotorum, eclipsiticorum plenum est fundamentum, sibi legi petat, ipseque discipulus, magno ductus desiderio quod ad sciendum illud habet, vellet immediate ab eodem magistro succinte informari in eadem, cui magister diceret hoc, nisi prius viso et perscrutato libro Euclidis, cum quo arismetice et geometrice acquireret principia huic sciencie necessaria, comode nullatenus sibi dari. Hoc si quidem pari modo omnibus in aliis est rebus, quibus quis quem habet utiliter informari. Ex quo, materia sequitur in presenti, informacionem eiusque ordinem ad votum fieri legitime informantis.

Racio 2.ª, quoniam bono informatori videnti suum informandum aliquas oppiniones erroneas in tractanda per eos materia tenere atque servare, sunt quidem duo necessaria : primum, dictas falsas et dicto informando evellere oppiniones. 2um. illis avulsis, eum in veritate informare. Ita, in proposito, sanctissimus dominus noster Papa, a Deo in salutem animarum vestrarum ad informandum vos missus, informans ac vobis notificans Dominum nostrum Iesum Christum Messiam esse verissimum, vidensque in presenti quamdam erroneam vos tenere oppinionem atque servare, Messiam, scilicet, nondum venisse, ad eius igitur dignoscitur Sanctitatem merito pertinere, vos ante omnia ab illa erronea oppinione atque falsa revocare, Messiam iam diu est venisse probaturus. Quo probato, sue placet Sanctitati tales dare vobis verissimas informaciones, quibus palam videbitis omnia acta de

vero Messia per sanctos prophetas prenunciata in Iesu Christo fuisse adimpleta, omnes prophecias vos a via veritatis retrahentes in operacionibus quas verus Messias erat operaturus, tam super congregacione Israel, tam super rehedificacione Ierusalem, quam cetera cuncta vobis dubia declarando.

3ª vero racio, quoniam manifeste quidem videtur vos, qui positi et assignati estis ad respondendum pro iudeis ceteris velut eorum rabini, non ut informari volentes, sed veluti qui iuste vel iniuste eorum racionem cautellisve aut quovis aliis modis volunt anteponi in presenti materia, ausu temerario, loqui videmini cauthelose. Hoc absque dubio ad gentem iudaicam in suis cecitatibus ac falsis erroribus super expectacione Messie facitis sustinendum. Proinde, non est intencio principalis domini nostri Pape informare vos, 'aliosque' (E. alios quia) videt indisposicionem et duricias vestras; sed eius principalis intencio est ab erroribus in quibus populares aut simplices per verba vestra cauthelosa habituastis, et habituare cothidie non cessatis in eisdem, educere, et in veritate vos et ipsos, si disponamini, taliter informare, ut a captivitate, in qua notorium est ipsos et vos detineri, divinitus liberati, salutem animarum suarum et vestrarum consequi mereamini in eternum» (ses. 12, pp. 79-80).

Las dos primeras razones, que son las que calla Baer, y especialmente la primera, prueban bien el derecho del informador a señalar el orden de la materia, de que se ha de tratar. En cuanto a la tercera, la única a la que Baer alude, nos confirma el fin que el Papa persigue con la información: es la conversión de los judíos, y, por lo tanto, la dispone del modo que juzga más apto para hacerles ver la verdad (25).

Naturalmente, los rabinos persiguen el fin opuesto, es a saber, que los judíos no se conviertan: por consiguiente, han de hacer todo lo posible para que la información no proceda debidamente (26). Por lo mismo son los menos indicados para deter-

---

(25) Consta por la respuesta judía, dada en la ses. 13, p. 87, que el Papa mismo no permitió se cambiase el orden de la Disputa.

"Illud vero dimittens, ut sanctissimi domini nostri Pape mandato obediat, tam dicto magistro Ieronimo *quam nobis* viva voce sue Sanctitatis facto, et altercaciones super regulis informacionis vult ad presens omittere..."

(26) Cf. ses. 17, p. 116, advertencia de Jerónimo: "Contra quod dico quod in omnibus iudeorum responsionibus, contra debitum ordinem et racionabilem ipsi iudei in dictam inciderunt perfidiam, *ut dictam perturbent informacionem*".

minar cómo ha de hacerse la información, pues, en realidad, ni quieren informarse ellos, ni quieren sean informados los demás Su conversión la desea el Papa, pero no tiene mucha esperanza de ella. Sería hacerles el juego dejarles determinar a ellos la materia de la información, y ésta no hubiera abocado a ningún resultado práctico.

Pero, dentro de la materia propuesta en cada ocasión, tuvieron los judíos libertad omnímoda para poner cuantas dificultades quisieran. Las exhortaciones a este respecto abundan en las Actas : «Post hec vero, ex parte domini nostri Pape, ex mera sui benignitate, fuit vobis iudeis facta requisicio talis : Si qua tenebrosa dubietas apud vos versaretur, propter quam nedum contra per me dicta, verum eciam contra inferius dicenda, vobis voluntas arguendi, seu quomodolibet eisdem licite contradicendum inesset, plenam et liberam dedit facultatem» (ses. 1, pp. 23-24). «Que quidem dubia si que sunt, sue placuit Sanctitati hic, in conspectu omnium, vos ea producere ; et contra raciones ut dictum est, per me factas, si volueritis, arguere, et illa materna lingua reserare» (ses. 1, p. 24).

Y, en cambio, no se halla en todas ellas un solo ejemplo de limitación de libertad. Verdad es que les exhorta a que arguyan noblemente, no como quien busca vencer, sino como quien desea que venza la verdad (27). Pero, aún sobre esto, no se les limitó en

(27) "Constat enim verbum hoc "arguere" multipliciter apud logicos accipi: Uno siquidem modo pro contradicere seu impugnare, ut tam veris quam falsis racionibus, vere vel sophistice, quoquomodo victor impugnans iudicetur. Hic autem arguendi modus merito maxime in presenti materia est reprobandus, quomodo Chore, Datan et Abiron contra Moysen et Aaron sophistice arguere. Alius vero modus arguendi est ad extirpanda dubia, ut veritas clarius elucescat, quomodo discipuli arguunt contra magistros seu magistri suis in leccionibus actibusque generalibus ad invicem altercantes. Hic enim modus ab omnibus legitime est comprobatus, cum sit dubiorum stirpativus, et veritatis elucidativus" (sesión 1, p. 25).

"Hunc enim arguendi modum, non ad iuste vel iniuste impugnandum, non ad sophistice nec fallaciose disputandum ; sed ad veritatem elucidandum et verum Messiam venisse demonstrandum hec fuit disputacio ordinata. Evellatur tamen a cordibus vestris cogitacio prava, credentes per raciones vel conclusiones demonstrativas, que ex premissis resultant necessariis, hanc veritatem probari, cum iuxta sciencie theologice subiectum sit hoc impossibile. Lex enim divina auctoritatis est sciencia, et non demonstrativa, cuius verba tamquam per Deum et prophetas eius, magistrorumque dicta, pro premissis habentur necessariis" (ses. 1, p. 26).

la práctica. Igualmente se les advirtió que no era la Disputa para perder el tiempo en examinar opiniones particulares de cada uno de ellos (28). Nada más razonable; y, sin embargo, se dejó decir a *cada uno* lo que quiso. La ley de la guillotina, que no desdeñaron a veces los parlamentos democráticos, fué desconocida en la asamblea de Tortosa, a la que, sin embargo, se acusa de opresión. Unicamente se impidió a los judíos una cosa: el salirse de la materia propuesta. Y esto no por temor a tratar las objeciones propuestas, ya que después fueron tratadas a su debido tiempo, sino porque así lo exigía el fin de la información, e incluso así lo exige toda controversia seria. Los judíos no querían tal información, ni aún controversia, e hicieron antes de ella cuanto pudieron para obviarla Y una vez empezada, trataron por todos los medios de sabotearla.

Confesamos que no entendemos estas palabras de Baer:

«En este discurso preliminar manifestó el converso la forma de las sesiones futuras. Los métodos petrificados y muy capciosos de la escolástica posterior se emplearon para convertir a los judíos; pero a los *judíos se les prohibió ayudarse de esta arma*» (29).

Prescindamos de sus ataques a la Escolástica de la cual dice poco antes que desde Nahmánides «habían transcurrido 150 años en la historia de la Escolástica, la cual enseña a complicar las cosas con controversias a base de silogismos formalísticos» (30).

(28) "Dictus magister Ieronimus, ex mandato sue Sanctitatis, preterita recitans ait: Intencionem domini nostri principaliter non ad disputandum, sed ad dietos iudeos in fide catholica 'convertendum', informandum et ad quecumque dubia inde eis orta satisfaciendum, non autem ad quorumcumque singularia dicta et oppiniones perfide substinendum fore; solumqne ad suorum maiorum presertim per omnes alios, ad hos actus, scilicet, dicendum, dubitandum, arguendum; absoluciones, responsiones, ac ad eadem argumenta satisfacciones bono zelo ac fideliter petendum, specialiter approbatorum et deputatorum ad prefata dubia elucidandum. Cum alias de notoriis, ut puta de fide Salvatoris Domini nostri Iesu Christi, ita esset frustra disputare ac si quereretur in meridie, hac hora, si est dies aut nox: quod experiencia edoceret" (sesión 8, p. 53).

(29) *Tolĕdot*, p. 412. El subrayado es nuestro.

(30) *Tolĕdot*, p. 411.—Es curioso, pero la fuente judía del *Shébet Yĕhuda* indica precisamente todo lo contrario de lo que aquí afirma Baer, pues dice taxativamente que los judíos "rogaron al Papa que los eximiera de esta disputa, porque los judíos no estaban acostumbrados a andar en silogismos ni en lógicas y el sabio Jerónimo había ya comenzado con ellos, y los argumentos judíos se apoyaban en la tradi-

No somos precisamente defensores de la Escolástica decadente del siglo XV, aunque sería notoria injusticia desconocer sus méritos por causa de los defectos que la afean. Pero sí nos parece, que exigir a Jerónimo en el siglo XV la sobriedad de Santo Tomás de Aquino en el XIII, sería lo mismo que extrañarse de que el berciano San Valerio no escribiera el latín con la misma elegancia que San Jerónimo, o exigir que el estilo de San Agustín fuera tan flúido como el de Cicerón.

Por lo demás, es cosa notoria que usaron más del método escolástico y de los silogismos los judíos que Jerónimo. Basta leer las memorias de sus rabinos principales para convencerse: y por cierto que no escasean allí los silogismos formalísticos. La aserción de Baer de que se prohibió a los judíos usar los métodos de la Escolástica es falsa en absoluto. ¿De dónde saca Baer tal aserción? Al parecer, de las Actas, pues nos dice: «Añadió (Jerónimo) que el Papa, en su bondad, había dado a los judíos plazo para que pensasen sobre el tema, y que al fin había reunido esta asamblea para darles ocasión de exponer sus dudas; pero no daba a los judíos permiso para meterse en argumentos sofísticos según el proceder de Qoré, Datan y Abiron. Ellos debían preguntar como el discípulo que juzga en presencia de su maestro, puesto que la Ley divina se funda sobre autoridad y no sobre argumentos lógicos... En este discurso preliminar, manifestó el converso las formas de las sesiones futuras. Los métodos petrificados y muy capciosos de la Escolástica posterior se emplearon para convertir a los judíos; pero a los judíos se les prohibió ayudarse de esta arma» (31).

Veamos lo que dicen las Actas:

«Constat enim verbum hoc «arguere» (etc. cf. la nota 27)... Evellatur tamen a cordibus vestris cogitacio prava, credentes per raciones vel conclusiones demonstrativas, que ex premissis resultant necessariis, hanc veritatem probari, cum iuxta sciencie teologice subiectum sit hoc impossibile Lex enim divina auctoritatis est sciencia, et non demonstrativa, cuius verba tamquam

ción"; y el Papa respondió: "Si es porque no conocéis los procedimientos de la lógica, cuando de ella y del silogismo trata Jerónimo, no le respondáis nada, y cuando os hable por los argumentos de la tradición, contestadle con la tradición". (*Shébeṭ Yĕhudá*, trad. Cantera, p. 171). A juzgar por los Protocolos, Jerónimo hizo caso de esta advertencia, ya que casi sólo hace uso del silogismo en sus respuestas a las memorias de los rabinos, y esto porque ellos lo emplearon primero.

(31) *Tolĕdot*, p. 412.

per Deum et prophetas eius, magistrorumque dicta, pro premissis habentur necessariis» (ses. 1, p. 26).

Nos parece claro que aquí no se prohibe a los judíos el uso del método escolástico, ni mucho menos que Jerónimo se arrogue el derecho de emplear un método cuyo uso se niegue al adversario. Simplemente se recuerda la diferencia esencial entre filosofía y teología, diferencia que sabían muy bien los judíos. Aquélla procede por pruebas de razón: no admite más que lo que ésta demuestra. La teología, en cambio, admite por la fe lo que Dios ha revelado, sin intentar probarlo: y de esas verdades reveladas deduce, mediante la razón, sus conclusiones. Por eso advierte que las premisas en que se basan los argumentos teológicos no son verdades que haya de demostrar la razón, sino la palabra de Dios y sus profetas, y, secundariamente, los dichos de los maestros que nos las comentaron. Este es el método que exige a los judíos; y éste, y no otro, es el que Jerónimo siguió (32).

Basta leer las Actas para darse cuenta de que toda su argumentación se basa en las autoridades alegadas, y de ellas pretende sacar sus conclusiones. E incluso, para sacar éstas, es escasísimo el número de silogismos que se advierte en toda la larga Disputa. En cambio, los rabinos, en la última fase de la discusión, hicieron de ellos un verdadero derroche, sin apenas alegar autoridades; y esto sin que nadie les reprendiese por ello, o les dijese que se apartaban del método previamente señalado. ¿De dónde, pues, saca Baer que la parte cristiana empleó el método escolástico para convertir a los judíos, pero que a los judíos se les prohibió ayudarse de esta arma, si no aparece tal prohibición en las Actas, y el mismo modo de argumentar de los judíos demuestra todo lo contrario?

No queremos acabar sin hacer alusión a otro aserto de Baer acerca del método seguido en la Disputa. Es el siguiente:

(32) Jerónimo expone éste su método de argumentación ya en el mismo discurso inaugural:

"Quas (24 condiciones), et licet ipsis per vos in primitus negatis, ex mandato tamen prefati domini nostri Pape, nedum per dicta prophetarum, necnon per exposiciones et glosas latinas, verum eciam per glosas hebraycas et auctoritates rabinorum Talmut, et translaciones caldaicas in lege mosaica per Anquilom, et in propheciis per Ionathan, filium Uziel, quos magne censetis auctoritatis, ut probabitur factas, intendo, favente Iesu Salvatore nostro, elucidare, adeo quod ex dictis auctoritatibus ac propheciis nostra sequitur et sequetur verissima atque indubitata conclusio" (ses. 1, p. 23).

«Los judíos, en sus respuestas, explicaban los textos en su sentido literal, y por esto su fuerza era mayor que la del adversario; y sólo de vez en cuando usaron también de la exégesis alegórica, según el espíritu de su tiempo. Pero el que decía la última palabra siempre era el converso, respaldado como estaba por el Papa y sus cortesanos» (33).

Compárese esto con lo que dice el mismo autor más adelante (34):

«La sólida fe de los judíos en el Redentor político esperado estaba basada en las promesas de *Torá* y *Nebiim*, que tienen un solo sentido; y todo texto talmúdico que se encuentre en contradicción con su fe ha de ser explicado en forma figurada (figurative) y alegórica.»

La verdad es, y viene a confesarlo Baer, que los judíos interpretaban literalmente los textos mesiánicos favorables a una redención política, y alegóricamente todo lo que a esta idea contrariaba (35). Nos parece que la argumentación de Jerónimo a este respecto no tiene vuelta de hoja. Es contra toda razón que los textos bíblicos se hayan de entender literalmente, como suenan, y que en cambio sus comentarios, cuya misión es acla-

---

(33) *Tolĕdot*, p. 413.

(34) *Tolĕdot*, p. 417.—Véase sobre los dos sentidos (ses. 1, pp, 20-21), el sentir de judíos y cristianos, y la importancia que daban los judíos al sentido alegórico, a juzgar por la cita que Jerónimo hace de las palabras de Maimónides, contenidas en su libro *Moré* sobre el texto "mala aurea in lectis argenteis" (Prov. 25,11). He aquí las palabras de la cita (pp. 20-21):

"Sic sunt verba prophecie sicut pomum aureum insertum reti argentee, quod cum homo viderit, iudicio primo, totum videtur argenteum, et reputat optimum magnique precii fore. Cum autem plus aproximatur eisdem efficaciusque per foramina intuetur, preciosius latere ab intus considerat. Sic quidem est cum quis Sacre Scripture verba, iuxta litteralem sensum, considerat in eis virtutes acquirere, bona posse facere, mala cavere, bona docere, mala vero victare. Victanda et declinanda intuetur, et, breviter, est velut quedam apotheca in qua invenit homo quidquid necessarium est ad salutem. Ipsis autem medulitus attentis et allegorice perscrutatis, perspiciet quod capacitatem transcendit naturalem; ibi sunt "penne columbe deargentate, et posteriora dorsi eius in specie auri" (Ps. 67,14), cum significat eloquia Scripture spirituali divino lumine plena, sensum vero eius interiorem maiore celestis sapiencie gracia prefulgentem" (ses. 1, pp. 20-21). Cf. *Pugio*, 427-428.

(35) "... ymo quascumque prophecias, glosas aut auctoritates contra eorum prefatam oppinionem venientes, prefati iudei intelligunt debere figurative intelligi" (ses. 15, p. 107).

rarlos, se hayan de entender metafóricamente, y se deban explicar por los textos que precisamente pretenden explicar. Es volver las cosas al revés, y en ello no hay duda que torturaron los rabinos sus ingenios (36).

Por lo demás, en los mismos textos bíblicos que no les favorecían, daban interpretaciones alegóricas bien peregrinas. Véase sino, como muestra, el comentario que hacen al texto de Ageo 2,10, o el que hacen al de Miqueas 5,2 (37).

La verdad es que el método judío se reducía a admitir sin metáfora, a pesar de los indicios en contra, cuanto halagaba a su orgullo nacional, y a parafrasear como fuera cuanto le contrariaba. Eso era lo que veían claramente los asistentes, y de ahí su descrédito y las conversiones de muchos judíos.

Respecto a lo que Baer añade: «pero el que decía la última palabra siempre era el converso, respaldado como estaba por el Papa y sus cortesanos», es verdad que siempre dijo Jerónimo la última palabra, pero no porque a los judíos no se les permitiese responder, pues siempre se les ofreció y aún insistió, sino porque no supieron más. Cualquiera, con sólo hojear las Actas, se dará perfecta cuenta de ello.

3.º Acusaciones a la parte cristiana

Ya desde el principio de su estudio de la Controversia, comienza Baer el ataque a Jerónimo, diciéndonos que, nada más convertirse, «al punto se manifestó en lucha contra sus compañeros de tiempos atrás y contra la Ley de su juventud» (38). La malevolencia que esta frase parece querer suponer en Jeró-

(36) Ses. 12, p. 80: "Certum quidem est quod, et licet prophecie maioris sint auctoritatis quam verba doctorum, tamen cum sint obscura et plures paciantur sensus atque diversos, et dicta magistrorum sint glose eorum, necessario secundum magistrorum dicta debemus intelligere atque interpretari... Ex quo sequitur prophecias debere intelligi secundum sensum doctorum, et non ad litteram sicut iacent." Ses. 17, p. 118: "Cum autem ultra nequeant aliquid dicere, auctoritates firmitudinem seu valitudinem non habere affirmant, et quod non debent sensus habere nisi spirituales. Si utique bonum haberent iudicium, esset racionabilius censendum ad prophecias, que sunt obscure, magis quam ad verba glosatorum, que secundum bonum iudicium deberent esse clariora, hanc oppinionem applicare."

(37) Cf. ses. 37, p. 284, y ses. 39, p. 306.

(38) *Tolĕdot*, p. 409.

nimo contra los de su raza, viene confirmada por las acusaciones de sinvergüenza (39), sofista (40), cínico (41), perseguidor, cruel, mentiroso y desprovisto de sentimientos humanos (42), que le lanzará en las páginas siguientes

Dejando aparte estas acusaciones, sobre las que volveremos a su debido tiempo, nos parece que para enjuiciar con justicia la actuación de Jerónimo hay que colocarse en su estado psicológico: y éste es el de un hombre sinceramente convertido, que creyendo también sinceramente en la desgracia de sus correligionarios antiguos, empieza a luchar *no contra ellos,* sino *por ellos*; no para perderlos, sino para salvarlos: tal el hombre que se ha salvado de un naufragio, y empieza en seguida a trabajar para arrancar de la muerte a sus compañeros que no han tenido aún la dicha de ponerse en salvo. Aun los procedimientos más violentos van entonces impulsados por el amor.

Respecto a la lucha «contra la Ley de su juventud» (43), para un cristiano —y Jerónimo lo era entonces— el verdadero cumplidor de la Ley antigua es el que acepta la revelación cristiana, a la cual se ordena todo el Antiguo Testamento como una preparación y una promesa, y por eso Jerónimo no va contra ella, sino que pretende hacerles ver que el que la entienda bien y quiera cumplirla, ha de aceptar la misión de Cristo por ella anunciada. Así lo advierte él expresamente en la Controversia (44) ; y su modo de concebir está de acuerdo con las palabras de Cristo: «no vine a destruir la Ley, sino a perfeccionarla« (45) y con la doctrina de San Pablo, que llama a la Ley «pedagogo» del cristiano (46).

---

(39) *Tolĕdot,* p. 419: "procuró disfrazar esto con desvergüenza mayor".

(40) *Tolĕdot,* p. 426: "se alargó en palabras de sofistería".

(41) *Tolĕdot,* p. 428: "La respuesta del maestro Jerónimo llegó al colmo del cinismo y de la sofistería".

(42) *Tolĕdot,* p. 431: "Un hombre como Ha-Lurquí, que se cambie de repente de judío atormentado por las dudas en apóstata perseguidor, cruel y metiroso y desprovisto de sentimientos humanos".

(43) *Tolĕdot,* p. 410.

(44) "Ex quo sequitur corolarie iudeos temporis moderni solo nomine esse iudeos, et quod nichil aliud sunt quam oves ab illo ovili et grege disperse" (ses. 1, p. 28).

(45) "Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas: non veni solvere, sed adimplerè" (Math. 5,17).

(46) "Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur" (Gal. 3,24).—Acerca de si la *Torá* había de permanecer o

Por lo demás, que le impulsara el ansia noble de procurar el bien de sus hermanos, asegurándoles la salvación mediante una conversión sincera al cristianismo, está patente en el hecho de que, lejos de procurar atraerlos a la fe excitando persecuciones, cosa entonces no muy difícil, pero que sólo atraería adhesiones ficticias, eligió la vía de la persuasión, única capaz de lograr conversiones sinceras, siguiendo en esto la pauta de su padre espiritual San Vicente Ferrer. Es por lo tanto inexplicable que un autor como Baer, a quien teníamos por serio, se atreva a estampar una frase como ésta: «En toda la exposición larga y cansada de las polémicas medievales, es difícil encontrar un hombre como Ha-Lurquí, que se cambie de repente, de judío atormentado por las dudas, en apóstata perseguidor, cruel y mentiroso y desproviso de sentimientos humanos» (47).

Claro que no puede extrañarnos demasiado esa acusación, cuando contra el mismo San Vicente Ferrer, tal vez el mayor enemigo de las persecuciones (48), se atreve a decir en la página 424: «y estando aún los jefes de comunidad en Tortosa, y lo mismo los maestros, preparando la defensa de la creencia judaica, pasó por la ciudad Vicente Ferrer, y *volcó sobre los judíos sus persecuciones*» (49). Si por perseguir se entiende el procurar atraer a la verdad las almas mediante la persuasión y la predicación, entonces tiene razón; pero el cristiano no llama a eso perseguir, sino buscar almas; ni al que tal hace, perseguidor, sino apóstol, que no se mueve impulsado por el odio, sino por el amor, no busca afligir, sino salvar. Tales eran, aunque en distinto grado, porque distinto era su amor, San Vicente Ferrer, Benedicto XIII y Jerónimo. Si por perseguidor se entiende al hombre cruel y desprovisto de sentimientos humanos, que no busca salvar sino matar y afligir, en ese sentido, que es como lo entiende el cristiano, no fueron perseguidores ninguno de los tres, sino protectores contra los perseguidores de entonces. Mas,

---

ser abolida en la Edad Mesiánica, cf. W. D. DAVIS, *Torah in te Messianic Age and or the Age to come* (Philadelphia, 1952), y la réplica de A. DÍEZ MACHO, *¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?*, en "Estudios Bíblicos", XII (1953), pp. 115-158; XIII (1954), pp. 5-51.

(47) *Tolĕdot* p. 431.

(48) El mismo Baer, en su artículo *Die Disputation von Tortosa*, viene a reconocerlo así, cuando nos dice, en la página 308, que en 1391 aparece San Vicente Ferrer para ganar por la palabra a los demás judíos, condenando en sus sermones las persecuciones sangrientas.

(49) *Tolĕdot*, p. 424. Así traducimos el original: *wĕ-kafá 'al hayĕhudim gizrotaw*. El subrayado es nuestro.

si a pesar de eso se les cataloga en ese número, no por eso se entristecerían, recordando para su consuelo las palabras de su Señor y Maestro: «Dichosos seréis cuando os maldijeren... y dijeren todo mal contra vosotros mintiendo, por causa mía: alegraos y regocijaos, porque vuestro premio es grande en los cielos, pues así persiguieron a los profetas que fueron antes que vosotros» (50)

Lo que Baer alega: «Tenemos testimonios de que ya en enero de 1414 la ciudad de Gerona se dirigió al rey pidiéndole que garantizase el bien de los judíos, a fin de que los medios que el Papa toma contra los judíos lleguen a un buen término», y «en agosto se ocupó un fraile por delegación de la misma ciudad, ante el Papa y el Rey, de que aligerasen a los judíos la violencia y la opresión» (51), sólo probaría espíritu persecutorio en los organizadores de la Controversia si ellos hubieran aprobado esa violencia y opresión. Pero por el contrario, no sólo no la aprobaron, sino que tomaron los medios para proteger, no sólo el bien de los cristianos, sino también el de los judíos, como puede verse en la Bula de Benedicto XIII que la clausura (52). Todo lo que los particulares hicieron contra la letra y el espíritu de esa Bula no puede con justicia imputarse ni a Benedicto XIII, ni a Jerónimo, ni mucho menos a San Vicente Ferrer.

Pero volvamos a Jerónimo, y al juicio que de él nos hace Baer. En todo el largo estudio que en su Historia hace de la Controversia, no se respira otra cosa que una alabanza franca de la actuación judía e indignación —nunca conmiseración— de la actuación de Jerónimo. Si éste venció, no fué por tener de su

(50) Math. 5, 11.12.

(51) *Tolĕdot*, p. 431.

(52) Véanse, si no, estas palabras de la Bula: "Quod tamen ipsos ultra ea que in predictis constitucionibus, aut aliis sanccionibus continentur, gravari, molestari, seu in eorum personis offendi, aut bona eorum diripi, sive alias quoquomodo absque racionabili causa vexari, ulterius non permittant; quin ymo eos tractent humaniter et clementer; ac per alios eciam, quantum ad eorum officium pertinet, faciant sic tractari; ita quod, tali mediante suffragio, ab iniuriosis inquietacionibus valeant preservari. Tunc enim in cordis ara sacrificium Deo acceptum tribulatus spiritus vere creditur immolare, cum inspectori cordium illud offertur voluntarie, non coacte. Nam, secundum sacrorum canonum sancciones, consulcius agitur si ad veritatis cognicionem et divini amorem, piis monitis informando et predicando, quam violenciam inferendo a fidelibus inducantur" (pp. 607-608).

parte la verdad —cosa muy natural que no conceda un judío— ni por habilidad y ciencia : únicamente la opresión política y las circunstancias externas que le apoyaban le hicieron salir con éxito.

Basta leer las Actas, de las que Baer no trae más que lo que favorece a los judíos, callando casi siempre las respuestas de Jerónimo, para que ese juicio se desvanezca.

Con todo, no estará de más hacer alguna «glosa»—sigamos la terminología de la Controversia—a las citas alegadas.

En primer lugar, ya arriba hablamos de la sinceridad de la conversión de Jerónimo. El mismo Baer lo reconoce en sus ataques : «Casi veinte años estuvo atormentado y luchando consigo mismo hasta tomar una decisión» (53), «un hombre como Ha-Lurquí, que se cambie de repente de judío atormentado por las dudas en apóstata perseguidor, cruel y mentiroso y desprovisto de sentimientos humanos» (54). No fueron, pues, ansias de medro en riquezas o en honores, ni consideraciones temporales, las que determinaron su conversión, sino la inquietud religiosa, hondamente sentida, largamente combatida, hasta que la luz de la fe se impuso a todas sus resistencias. Creemos que difícilmente puede exigirse más para llamar sincera a una conversión. Que, verificada ésta, hiciera lo posible para hacer participar de ella a sus hermanos de raza no es crueldad, sino amor : crueldad sería no procurarlo, y egoísmo contentarse con salvarse uno solo. Y si el mismo Baer confiesa que «el judaísmo sufrió una gran derrota (*tĕbushá* = ruina, destrucción, derrota) en esta Controversia» (55), por las conversiones que hubo con ocasión de ella, eso es un mérito para Jerónimo, que no sólo indica que supo llevar bien la Disputa, sino también que la llevo con caridad, y que no hizo callar a los adversarios aplastándoles con insultos (56), sino venciéndoles con razones. Los insultos, la crueldad, la carencia de sentimientos humanos, no son lo más a propósito

(53) *Tolĕdot*, p. 410. Ha-Lurquí dudaba desde hacía veinte años ya que en su carta a Pablo de Santa María ya se muestra vacilante en su fe, y esa carta, según Baer, parece haber sido escrita antes de las persecuciones de 1391, y, por consiguiente, más de veinte años antes de 1412, fecha de la conversión de Jerónimo (Cf. BAER, *Die Disputation von Tortosa*, p. 308).

(54) *Tolĕdot*, p. 431.

(55) *Tolĕdot*, p. 432.

(56) "A medida que se prolongaban las discusiones, arreció la parte cristiana en injuriar con palabras duras y descaradas de desprecio a los judíos protervos y sinvergüenzas" (*Tolĕdot*, p. 416).

para engendrar simpatía, sino odio: y es el ambiente de la primera quien favorece las conversiones, no el del segundo.

Las sesiones eran públicas: si fuera verdad lo que dice Baer ¿hubiera habido tantas conversiones? Creemos más bien que la reacción unánime de todos los judíos presentes hubiera sido la indignación y un mayor apego a su doctrina, tan hermosamente defendida por sus rabinos.

Que en su exposición fuera o no original (57) es cosa que no importa: el que busca convertir almas no ha de preocuparse de ser original, sino de hacer ver la verdad a quienes le escuchan; no busca predicarse a sí mismo, sino a Cristo. Que careciera de vuelo no nos atreveríamos a afirmarlo; no parece fácil convencer sin él, y Jerónimo convenció a muchos; los 3.000 convertidos, muchos de ellos gente eminente, dicen bastante a favor de ese vuelo que se le niega, y la lectura de las Actas le muestra casi siempre a la altura de las circunstancias.

Pero su modo de hablar está lleno de arrogancia y abunda en insultos a los judíos (58).

En efecto, respecto a lo primero, se da a veces la arrogancia, aunque no tanta como pretende Baer. Pero nos parece un defecto muy secundario y hasta natural en quien sabe que defiende la verdad, tanto más que en esa arrogancia no hemos visto que aparezca nunca la alabanza de sí mismo, sino la confianza en su tesis, y... eso más bien nos parece seguridad en la verdad que no arrogancia. Por lo demás, parece que tampoco los judíos estuvieron exentos de esa arrogancia, sobre todo R. Astruch, a quien tanto admira Baer. No sólo se atribuyó ante el Papa, a lo que parece exagerado el haber dispuesto él la mayor parte de las respuestas dadas en la Controversia, sí que también juzgó insuficientes las respuestas de los demás, ponderando las excelencias de las suyas propias, de las cuales estaba él lleno «como un odre está lleno de buen vino» (59). Respecto

(57) "No había en Jerónimo ni un eco de la originalidad y del vuelo que encontramos en un maestro Alfonso de Valladolid" (*Tolĕdot*, p. 410).

(58) *Die Disputation von Tortosa*, pp. 326-327.

(59) "Namque dixistis in presencia Domini nostri Pape quod maiorem partem responsionum in processu superius contentarum ordinaveratis, quamvis nobis constet quod alius tantum ordinaverit et adhuc plus quam vos, quamvis non tamen 'grarulettur' (E. 'garruletur'), nec se tantum collaudet per iactanciam" (ses. 53, p. 446).

"Deinde vos, tamquam perfidus, hunc dedistis quaternum, ubi punc-

a R. Ferrer, otro de los maestros judíos, no aparece la jactancia, pero sí una punta de soberbia de filósofo que evita con cuidado toda alusión a argumentos que no puede impugnar. Pide la respuesta de Jerónimo para impugnarla, y luego responde a ella presentando otra Memoria en que ni se alude a esa respuesta. Refutada esta nueva Memoria, calla de hecho, pero ni se confiesa vencido, ni reconoce su ignorancia, como hace R. Astruch, ni siquiera manifiesta si responderá o no.

Respecto a los insultos de que tanto nos habla Baer escandalizado, léanse las Actas y no se hallará en la suma de todos ellos nada que iguale a los que el mismo Baer dirige a Jerónimo.

Los términos que Jerónimo emplea estaban consagrados para ese mismo pueblo por el uso de los profetas ; él no hace más que copiarlos. ¿Por qué no reprende Baer a los profetas? El término de perfidia lo usa la misma Iglesia en la oración de Viernes Santo, y Jerónimo lo explica en un sentido que cuadra perfectamente a los judíos (59 *). El de dureza de corazón y de cerviz lo toma de la Escritura.

Y nótese que esos reproches no los dirige al pueblo, a quien

---

ta octo, ut supra patuit, numerantur. In cuius prohemio dixistis quod eratis pluribus et optimis (E. + novis) racionibus imbutus, cum quibus dictorum aliorum deffectus supplerentur. Tunc primorum rabinorum raciones reputastis insufficientes, ostendendo quod vos pulcras et sufficientes atque novas in scrinio pectoris vestri servaveratis ad vos ceterosque defendendos" (ses. 58, p. 515. Poco antes recuerda la comparación de Astruch "sicut uter bono vino").

(59 *) La oración del Viernes Santo "pro *perfidis* judaeis" puede traducirse, y la Congregación de Ritos no desaprueba que se traduzca por "incrédulos", en vez de "pérfidos". Cf. AAS., IX (1948), p. 342; y el artículo del P. J. M. Oesterreicher, *Pro perfidis Iudaeis*, en "Theol. Studies", VIII (1947), pp. 80-96. Cf. del mismo autor, *The Apostolate to the Jews*, vol. 6 (1948-1949), de "Academia Studies", de la Sociedad de la Propagación de la Fe de EE. UU.; p. 26.

Compárese la oración del Viernes Santo por la conversión de los judíos incrédulos, con la duodécima bendición de las *Shemone 'Esré* (= la *tĕfil·lá* u oración por excelencia del judaismo), hecha para pedir *la perdición de los cristianos*: "Que para los apóstoles no haya esperanza, y al reino del orgullo, desarráigale prontamente en nuestros días; y los nazarenos y herejes perezcan en un instante, sean borrados del libro de los vivos y no sean escritos con los justos. Bendito seas, Yahvé, que humillas a los orgullosos." (Cf. JOSEPH BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux prémiers siècles chrétiens*; Pontificio Istituto Biblico Roma, 1955, p. 2.)

ama y compadece, y cuya salvación desea (60). ¿Es eso ser «un hombre cruel y desprovisto de sentimientos humanos»?

Y conste que no queremos justificarle, pero tampoco nos atrevevemos a condenarle, y eso porque recordamos que hubo un hombre que era Dios, amante cual ninguno, de cuyos sentimientos de humanidad difícilmente podrían dudar aún los que no crean en su misión —tales y tan grandes fueron las pruebas que nos dió de ellos— y no obstante usó contra los escribas y fariseos un lenguaje aún más duro que Jerónimo y en circunstancias y por motivos un tanto parecidos (61); el motivo de la indignación era, en ambos casos, bien que en grado distinto, el amor al pueblo, y el ver que los que debían conducirle por el camino de la verdad y del bien eran guías ciegos que le apartaban de la salud y le llevaban a la perdición (62).

Nos parece claro que una actuación así no merece los calificativos de persecutoria, cruel y desprovista de sentimientos humanos, sino todo lo contrario.

Que combatió innoblemente, no con razones, sino con insultos, con sofismas, con lógica formalística. ¡La palabra sofistería agrada al Prof. Baer! En el odio al sofisma, estamos

(60) "Non est intencio principalis Domini nostri Pape informare vos aliosque [E. alios quia] videt indisposicionem et duricias vestras; sed eius principalis intencio est ab erroribus in quibus populares aut simplices per verba vestra cauthelosa habituastis et habituare cothidie non cessatis in eisdem educere" (ses. 12, p. 80).

(61) Math. 23,13-36.—No menos duro es San Esteban, Act. 7,51: "Dura cervice, et incircumcisis cordibus, vos semper Spiritui Sancto resistitis, sicut Patres vestri ita et vos". Y San Pablo en la Epístola I ad Thesal. 2,15-16: "Qui et Dominum occiderunt Iesum, et Deo non placent, et omnibus hominibus adversantur, prohibentes nos Gentibus loqui ut salvae fiant, ut impleant peccata sua semper: pervenit enim ira Dei super illos usque in finem". Esa indignación, lejos de excluir el amor, provenía de él: Jesús llora sobre Jerusalén, y perdona a sus verdugos; San Esteban ora por los que le dan muerte (Act. 7,60). San Pablo deseaba ser anatema con tal de salvarlos: "quoniam tristicia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo. Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae" (Rom. 9,23). ¿Por qué lo que en ellos era amor, se llamará en Jerónimo crueldad y carencia de sentimientos humanos?

(62) Vae autem vobis Scribae, et Pharisei hypocritae: quia clauditis regnum coelorum ante homines: vos enim non intratis, nec introeuntes sinitis intrare... Vae vobis duces caeci... serpentes genimina viperarum, quomodo fugietis a iudicio gehennae?" (Math. 23,13.16.33).

con él ; respecto a la lógica, disentimos por completo, así como de su juicio sobre la Escolástica en general cuando dice : «Desde entonces habían transcurrido 150 años en la historia de la Escolástica, la cual enseña a complicar las cosas con controversias a base de silogismos formalísticos» (63). De todo lo bueno se puede abusar : la lógica no es una excepción de esta regla ; pero una lógica bien dominada es el mejor instrumento que conocemos para deshacer los sofismas que una lógica viciosa ha formulado. Sólo puede tener miedo a la lógica quien la ignora, y no eran tales precisamente los rabinos de la Controversia, que la usan tanto o más que Jerónimo ; si no deshicieron los «sofismas» de Jerónimo no fué por serle inferiores en lógica, sino porque no tenían consigo la verdad.

Léanse bien las Actas de la Controversia —para lo cual se requiere una no pequeña dosis de paciencia —y se verá como Jerónimo responde a todas las razones de los judíos no con sofismas ni con insultos, sino con razones. Las razones de uno y otros están en las Actas ; es pues fácil demostrar hoy el sofisma en cada caso. No creemos que Baer pueda hallar muchos en Jerónimo. El parece curarse en salud diciendo : «Después de todo lo que hemos dicho, no es necesario alargarse ni extenderse en detallar el método del converso polemista y de sus delegados» (64). Hace bien en no detallar ese método ; el resultado sería el no poder deshacer esos sofismas por la sencilla razón de que no existen. Nosotros preferimos remitir al lector a la lectura de las Actas, aconsejándole sobre todo que lea bien las intervenciones de R. Ferrer, Matatías y Astruch, con las respuestas de Jerónimo ; allí fué donde más se usó el silogismo ; allí podrá el lector juzgar por sí mismo de qué parte estaba el sofisma. Y en toda la Controversia podrá apreciar qué respuestas y de quién eran las rebuscadas (65).

Con todo, no estará de más que puntualicemos las pocas acusanciones *concretas* de sofisma que Baer le hace : son las únicas a que también *en concreto* podemos responder. He aquí la primera : «Jerónimo respondió a esta exposición en el mismo día y en las sesiones tenidas el 30 de enero y el 1 de febrero, y se alargó con palabras de sofistería sobre el derecho del acusador cris-

(63) *Tolĕdot*, p. 411.
(64) *Tolĕdot*, p. 431.
(65) *Tolĕdot*, p. 417.

tiano a traer en su apoyo cualquier trozo tomado de la *congeries* talmúdica, aun sin dar fe a nada del Talmud» (66).

A esto respondemos al Prof. Baer que en cualquier manual de Lógica podrá hallar expuesto lo que es el argumento «ad hominem» y probada su validez: en ninguno lo verá considerado como un sofisma. En ese argumento se prescinde siempre de si lo que dice el adversario es verdadero o no; pero de su afirmación—en cuya verdad puede él muy bien no creer—se saca una conclusión contraria al adversario. Este negaba a Jerónimo el derecho de usar contra los judíos el Talmud, *porque no creía en él.* Jerónimo prueba este derecho, y desgraciadamente la lógica, la verdadera lógica, no la formalística, le da la razón al tratar del argumento «ad hominem». Lo único que hace la lógica es limitar esa validez, diciéndonos que es meramente relativa: no prueba la verdad propia, sino sólo la falsedad del contrario. Y es lo que pretende Jerónimo en este caso, ya que, sabiendo que el Talmud no merece crédito, no puede sacar de él su propia persuasión, pero sí puede intentar, mediante él, sacar del error a su contrario.

Y ésta es la única acusación concreta de sofisma que hemos hallado en su largo estudio, donde tanto abundan las acusaciones generales acerca de este punto. Podía haber hallado sin duda prueba mejor si hubiera estudiado las respuestas de Jerónimo con el mismo detenimiento que las de los judíos: nosotros, en efecto, hemos hallado alguno, aunque en puntos accidentales de la controversia, que en nada comprometen el resultado de la misma. Y esto, no sólo no nos extraña, sino que nos parece que sólo un genio podría evitar en tan larga disputa, en que no siempre se podía pensar detenidamente lo que se respondía, el dar algún argumento sin fuerza probativa, y eso de buena fe. El amor propio hace el resto y mantiene después el argumento contra viento y marea. Y ese amor propio lo tenía Jerónimo, como lo tenían los judíos sus contrincantes.

Respecto a las acusaciones generales, que no prueba, remitimos al lector a las Actas para que por sí mismo vea que carecen de fundamento.

No estará demás, sin embargo, aunque ya no se trate propiamente de sofismas, que puntualicemos otras dos aserciones de Baer en cuestión de argumentación: Una es la ya citada de la página 431: «Pero la polémica dialéctica de su contrario (es

---

(66) *Tolĕdot,* p. 426.

decir, de Jerónimo), no se avergüenza de rechazar, según la necesidad del momento, incluso el método tomado del mayor maestro de la Escolástica cristiana (Santo Tomás) : salió esgrimiendo contra el polemista judío argumentos que de cierto eran tenidos entonces en la Iglesia Católica como herejías. La ley escrita no está sometida, según él, al yugo de los artículos de la fe, sino que tomamos y sacamos de ella los artículos, etc.».

A esto decimos que no se da en toda la historia de la Iglesia un solo caso en que, teniendo ella como herejía una doctrina, haya ésta dejado de ser herejía después. Si los argumentos que en la explicación de los artículos usó Jerónimo «eran tenidos de cierto entonces en la Iglesia Católica por herejías», por herejías seguirían teniéndose ahora. Ahora bien : nosotros hemos leído atentamente cuanto dice acerca de lo que es artículo de fe, y no hemos hallado ninguna herejía. Invitamos al lector a que la busque, leyendo la sesión 61, e invitamos también al señor Baer a que entresaque, de todas las pronunciadas por Jerónimo a ese respecto, una sola proposición y nos la muestre anatematizada por algún Concilio Ecuménico, o bien condenada por la Santa Sede en uso de su suprema autoridad, o *ex cátedra,* según la terminología de la teología católica. Nada más que eso se necesita para demostrar que Jerónimo dijo una herejía, pero tampoco nada menos. Todo lo que sea menos que eso, podrá ser para un católico error en la fe, falsedad, temeridad, etc., etc., pero de ningún modo herejía.

Pero de todos modos, no es esa acusación de herejía lo que más nos extraña : al fin y al cabo, es muy natural el que un Profesor judío como el Sr. Baer no tenga concepto exacto de lo que un teólogo católico entiende bajo el nombre de herejía ; tampoco un católico pretende normalmente entender tan bien las cosas de la religión judía como un rabino, y precisamente por esto escogían a judíos convertidos cuando se trataba de argumentarles a base de su misma religión.

Lo que sí nos extraña notablemente es que nos diga que en este asunto se apartó de Santo Tomás, cuando es la única vez que le cita en toda la Controversia, y hace profesión explícita de seguir su doctrina. He aquí sus palabras al citarlo : «Sic Beatus Tomas inquit in Secunda Secunde, Questio 1.ª, art. 9.º : «Hec veritas fidei continetur in Sancta Scriptura difuse ac diversimode in aliquibus locis obscure ; taliter quod ad veritatem eliciendam ex hac Scriptura requiritur longum studium et exercicium magnum, ad quod omnes singulares fidei qui indigent noticia illius

veritatis, non possent attingere. Ideo fuit expediens et necessarium recolligere sumarie certas sentencias dicte Scripture revelate, ut omnes singulares dicte fidei scirent illud quod eis esset expediens et necessarium ad credendum» (ses 61, p. 542).

Y he aquí textualmente las palabras de Santo Tomás en la Suma: «Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in Sacra Scriptura difuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis Sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum Sacrae Scripturae, sed potius ex Sacra Scriptura sumptum» (67).

Compárese el texto citado con la cita: la cita no es literal, pero sí conceptual: el sentido es el mismo, y si nos dice que se aparta de Santo Tomás, dígasenos en qué. Léase luego toda la explicación y comentario que hace, y téngase la bondad de indicarnos en qué punto, en qué aserción se opone a la doctrina de Santo Tomás.

Dice también (68): «Los sabios judíos no consintieron en la crítica de los Midrashim discutidos. Dijeron, por ejemplo (sobre la *haggadá* que había leído en el Jerushalmi, Berak. 5a), que no valía la pena dar dictamen sobre «el mugido de los bueyes y las palabras de los magos». Estos sabios imitaron a R. Moshé ben Naḥmán, y desde el principio al fin de la Controversia tomaron respecto a la *haggadá* una posición única y común» (69).

El ejemplo está muy bien escogido, sin duda, para hacer patente la sabiduría y buen sentido de los judíos, que no creen en agüeros (70), y la necedad de Jerónimo, que arguye a base de

(67) *Sum. Theol.*, 2.ª 2ae., q. 1, art. 9, ad 1.

(68) *Tolĕdot*, p. 417.

69) Sobre la negación de la fuerza obligatoria de la *haggadá* insiste también en su *Die Disputation von Tortosa*, p. 311: "Los judíos dijeron que las haggadot no eran obligatorias. Este era el punto capital que desde Moshé ben Naḥman (1263) regularmente habían usado los judíos en sus controversias públicas con los cristianos. Incluso los partidarios de esa obligatoriedad, la negaban en la Controversia".

Nos parece que, si los mismos partidarios de su obligatoriedad la negaban en las controversias, tenía mucha razón Jerónimo al echarles en cara que la negaban porque así les convenía y para salir del paso.

(70) Cf. ses. 16, p. 112: "4am. vero auctoritatem, ubi bos dicitur mu-

ellos. Pero si hubiera leído un poco más abajo, y citado la respuesta de Jerónimo, que tiene buen cuidado en pasar por alto, el panorama cambiaría por completo. En efecto, Jerónimo les replica que no les alega la autoridad para probarles que el Mesías nació el día de la destucción del templo, porque así lo anunció el mugido de los bueyes interpretado por el árabe transeúnte, sino porque en ella *dos rabinos* afirman como inconcusa la simultaneidad de la destrucción del templo y del nacimiento del Mesías : y uno de ellos lo prueba por la fábula del árabe, y otro dice que no hay necesidad del testimonio del tal árabe, ya que está claro en Isaías (10,34-11,1), cuando dice : «y el Líbano caerá con los altos, y saldrá una vara de la raíz de Jesé». Así, pues, los dos coinciden en sostener el aserto que Jerónimo pretende probar, y uno de ellos lo demuestra nada menos que por el profeta Isaías (71).

Respecto a lo de la posición única y común tomada en lo referente a la fuerza de la *haggadá*, puede ver el lector lo que acerca de eso dijimos en el cp. III : creemos haber reunido allí testi-

---

gisse, etc., respondet iudeus quod de mugitibus bovum nec de auguribus nulla debet mencio fieri, nec fides prestari in eis". Véase en la ses 17, pág. 120, la respuesta de Jerónimo.

(71) Cf. ses. 17, p. 120: "8um. vero punctum est quod respondet iudeus ad 4am. auctoritatem, dicens quod de mugitibus bovum aut de auguribus nulla fieri debet mencio, nec ei fidem adhibere, etc. Contra illud dico quod, si eis meam fundarem intencionem per signum aliquod augurii seu auspicii quod alias nos vidissemus, tunc quidem esset racionabile non prestare fidem in eodem. Sed ego non dico nisi quod eorum proprii rabini in talmudico textu fidem dant plenariam ad illud, fundantes et probantes per illud Messiam esse natum in eodem tempore quo fuit templi destruccio. Et ideo si ipsi sunt concordes, et deinde rabi Iohanan, qui fuit de maioribus talmudistis, et illud compilavit, pro auctentico posuit, exinde vero nullus est iudeus qui racionabiliter posset huic obviare, precipue cum incontinenti ille doctor rabi Abon per verbe Isaie hoc idem videtur confirmare".

Y en la ses. 47, p. 400, vuelve a decir Jerónimo, sobre esta misma autoridad del árabe: "Et ad maiorem repugnanciam vestram, cum per scriptum, aut ex verbo loquimini in hoc facto, hanc inducitis notabilem auctoritatem nomine fabule, dicentes fabulam esse arabis illius Et. loquendo tamen cum debito honore, valde erratis. Nam ego non applico istud propter locucionem arabis, aut propter mugitum bovis; sed eo solum gaudeo quoniam duo ex vestris doctoribus dant finalem sentenciam quod destruccio templi et ortus seu nativitas Messie fuerunt in simul. Et primus, ad eius oppinionem corroborandam allegat verba arabis; alius vero, verba Ysaye prophete. Ergo non est fabula, ymo doctorum sentencia in vestro Talmud et prophecia posita".

monios suficientes para demostrar que es un mito tal posición única y común «desde el principio al fin de la Controversia».

De intento hemos dejado para el fin la acusación de mentiroso que le lanza, cuando dice: «En toda la exposición larga y cansada de las polémicas medievales, es difícil encontrar un hombre como Ha-Lurquí, que se cambie de repente, de judío atormentado por las dudas, en apóstata perseguidor, cruel y *mentiroso* y desprovisto de sentimientos humanos» (72).

Las pruebas que aduce para probarlo son dos: una, de carácter particular, contenida en la página 416, bajo estas palabras: «El converso, patinando en sus subterfugios, respondió —*contradiciendo a la verdad*—que ya antes había leído ante ellos dicho texto en un manuscrito...»

Otra, de carácter general, repetida con frecuencia, pero que puede resumirse en estas palabras del autor que coloca inmediatamente antes de la acusación de mentiroso arriba citada: «Ha-Lurquí adujo ante sus contrincantes incluso muchos Midrashim falsificados, y no respondió a su demanda de que les mostrase el original, sino que la rechazó una y otra vez con cara dura». Y sigue: «En toda la exposición larga y cansada de las polémicas medievales, es difícil encontrar un hombre como Ha-Lurquí, que se cambie de repente de judío atormentado por las dudas en apóstata perseguidor, cruel y mentiroso» (73). De donde parece, aunque no lo diga expresamente, que le llama mentiroso por alegar los Midrashim falsificados, o, lo que es lo mismo, que los alegaba a sabiendas de que estaban falsificados, ya que alegarlos de buena fe, creyéndolos verdaderos, no sería mentira, sino simple error.

Vayamos primero a la prueba concreta. El texto de que se trata no nos lo dice el Sr. Baer, pero es fácil adivinarlo con los indicios que nos da. Nos dice que, comenzada la discusión por vía escrita, «Jerónimo volvió sobre las razones de la primera etapa de la Controversia, pero añadió algunos nuevos Midrashim, entre ellos lo que falsificó Raimundo Martín. Los judíos replicaron que ellos no estaban obligados a explicar textos que no se encontraban en sus libros; pero el converso, patinando en sus subterfugios, respondió—contradiciendo a la verdad—que ya antes había leído ante ellos dicho texto en un manustrito, o que los manuscritos se encontraban en Zaragoza, o en otros lugares, y además que, si él no trae los libros, no por eso ellos quedan

---

(72) *Tolĕdot*, p. 431. El subrayado es nuestro.

(73) *Tolĕdot*, p. 431.

libres de responder. Cada vez que rechazaron los judíos cualquier texto como no auténtico, prometía volver al asunto cuando le hubiesen traído los libros, pero estos libros no llegaron» (74).

Veamos primeramente si hubo mentira, es decir, si mintió Jerónimo al decir que el texto ya se había leído, ya que las demás acusaciones no nos interesan por ahora.

El primer texto cuya autenticidad negaron los judíos en la Controversia escrita (y a él creemos se refiere Baer por las palabras de él antes transcritas (75), aunque es largo en demasía, vamos a transcribirlo entero, y hágasenos gracia de la prolijidad en atención a la importancia de la acusación. Fué propuesto por Jerónimo en la ses. 15 (pp. 105-106). Dijo así:

«Preterea, per quamdam aliam auctoritatem in Genesi Magno scriptam idem patet diligenter intuenti, ubi sic inquit:

«Dici rabi Samuel, filius rabi Naaman: Semel intineravit Helyas, die quo fuit destruccio templi, et audivit filiam vocis, id est, revelacionem clamantem et dicentem: templum sanctum tendit ad destruccionem. Cum Helyas id audivisset cogitavit qualiter posset mundum destruere, et tunc iens, hominesque arantes et seminantes reperiens, dixit eis: Deus iratus est mundo, et vult destruere domum eius, et captivare filios eius inter gentes, et vos cogitatis et laboratis in temporalibus? Exiitque revelacio secunda dicens: Dimitte eos, quoniam natus est ad Israel Salvator. —Tunc Helyas inquit voci: Et ubi est ipse?— Cui vox: In Bethleem Iude.—Qui iens reperit mulierem sedentem ad portam domus sue, filio eius sanguinolento ante faciem eius iacente. Dixitqe Helyas: —Filia, filium peperisti?— Que dixit: Ita.— Cui Helyas: «Et quid est de eo? sic est involutus in sanguine.—Que dixit: Ingens malum est, quoniam in die quo natus est, fuit templum destructum.— Cui Helyas: Surge, et accipe eum, quoniam per manum suam fiet salvacio magna.— Tunc mater, surgens, cepit eum: et dimisit eam, et recessit.

Post quinque vero annos dixit: Ibo, et videbo Salvatorem Israel, si nutriatur in forma regia aut in forma angelica.—Veniens reperit mulierem ad portam domus sue. Dixit ei: Filia, quid de iuvene illo?— Cui illa: Rabi, iamque tibi dixi quia cum

---

(74) *Tolĕdot*, p. 416.

(75) En efecto, de este mismo texto trata también el Dr. Baer, en su artículo sobre los Midrashim falsificados de R. Martí, donde nos dice que Jerónimo "mintió con cara dura (shiqqer bĕ-mesah nĕḥushá)", al decir que éste ya había sido leído antes por los judíos. (Cf. *Ha-Midrashim ha-mĕzzuyafim shel R. M.*, p. 32.)

malo nutriebatur, quoniam die quo natus est fuit templum destructum; non obstante, quod habet pedes et non ambulat, oculos et non videt, aures et non audit, os et non loquitur, et sic est sicut lapis.—Sic eis invicem colloquentibus sufflavit ventus a quator mundi partibus, eiecitque eum in mare maius. Tunc ipse, scindens vestimenta sua, pilansque caput, dixit: Heu, quoniam perdita est salvacio de Israel! —Tunc exiit quedam revelacio dicens: Helyas, non est sicut credis. Verum quator centis annis morabitur in mari maiori, et octoginta annis versus partes quo fumus ascendit iuxta filios Core, et octoginta annis ad portam Rome; residuum vero annorum per universas civitates magnas usque ad finem».

La otra autoridad, también del *Bĕreshit R.* del Darshán (par. 73, in Gen. 30,38), la alega a continuación Jerónimo en esta forma: «Declarat Rabi Samuel, filius de Naaman, inquiens: «In hora qua fuit destruccio templi, clamavit Israel, sicut parturiens, et incontinenti natus est Messias» (ses. 15, p. 106).

Los judíos respondieron (ses. 16, pp. 112-113):

«Preterea ad 5am. et 6am. auctoritates, ubi inquit prefatus magister Ieronimus quod sunt in Genesi magno antiqua, inquit iudeus similes auctoritates quidem, et quamvis satis eas in suis codicibus perquisisset diligenter, minime reperisse. Ideoque eis dixit quod fidem aliquam non tenetur adhibere, et, per consequens, nec ad eas respondere. Verumptamen, cum dicto iudeo in auctenticis libris fuerint edocte, ut melius eis poterit, respondebit.»

Y ahora viene la mentira (?) de Jerónimo: Hela en su contrarréplica, en la sesión 17, p. 121:

«Nonus vero punctus est duas auctoritates ultimas, quintam videlicet et sextam, negare dicentes: iudeus dicit quod ipse nullibi suis in codicibus eas reperit, etc. Contra hoc enim dico hanc responsionem, salvo honore, esse valde irracionabilem, tum quia *una dictarum auctoritatum* in conspectu tocius Curie Romane fuit lecta, *rabi qui legabat eam suis in manibus librum habente*, nunc quidem eam negant, de quo non est admiracione dignum, cum alias nonnulla, hic in publico per eos concessa, sine verecundie rubore ea successive negaverunt ibidem; tum quoniam prefate auctoritates, et si libri eciam occulis eorum non sint presentes, non ideo debent per eosdem iudeos negari, postquam sigillatim cum suis omnibus circumstanciis, tam libri et capituli, quam doctoris eas ponentis, allegantur eisdem; quos quidem libros seu codices in aliama Cesaraugustana et alibi est notorium iudeos

habere ad plenum ; et quia non sunt manualiter presentes, non ideo iudeus debet ad eas cessare respondere.»

Compárense estos textos con las palabras de Baer, y se comprenderá que es a la primera de estas autoridades a la que se refiere. ¿Qué pruebas nos da de que Jerónimo «respondió, *contradiciendo a la verdad,* que ya antes había leído ante ellos dicho texto en un manuscrito?». Léase todo el párrafo suyo arriba citado y se verá que no dió ninguna : simplemente lo afirma. Pero veamos si esa afirmación es razonable, o al menos tiene visos de probabilidad.

En primer lugar, no dice Jerónimo que él la había leído, sino que fué leída ante toda la Curia romana, pero no por él, sino por un rabino «in conspectu tocius Curie romane fuit lecta, rabi qui legebat eam suis in manibus librum habente» (76). En segundo lugar, no dice que hubieran sido leídas las dos autoridades negadas, sino sólo una de ellas, sin que especifique cuál : «una dictarum auctoritatum in conspectu tocius Curie Romane fuit lecta, rabi qui legebat eam suis in manibus librum habente». Decidido Jerónimo a mentir, ¿a qué viene esta distinción? ¿No hubiera sido más práctico y más lógico decir que entrambas autoridades habían sido ya leídas?

Se nos dirá tal vez que pudo tener un motivo especial que desconocemos para afirmarlo de una y no de otra. Concedámoslo y veamos si así aparece la mentira. Supongamos por ahora que en las Actas no se menciona esa lectura anterior (77) : nada tendría de particular si lo leído no entraba entonces en la materia disputada de presente. Pero lo que resulta inexplicable es que los judíos no protestaran lo más mínimo contra esa mentira. Baer nos habla del cinismo y desvergüenza de Jerónimo ; pero por muy cínico y desvergonzado que lo supongamos, nos cuesta mucho trabajo creer que ponga por testigo de una mentira, a todos patente, nada menos que a toda la Curia Romana : como ninguno de los componentes de ésta protestó, resulta que el cínico no es precisamente Jerónimo, sino *todos y cada uno* de los miembros de la Curia, que avalan la mentira sin que se levante una sola protesta. ¿Es que cree el Sr. Baer que entre todos los allí presentes no había un solo hombre medianamente honrado? Y aún nos cuesta más trabajo todavía admitir la timidez de los ju-

---

(76) Ses. 17, p. 121.

(77) De todos modos nos parece que se hace alusión a ella en la sesión 13, pp. 88 y 92, como veremos más abajo.

díos: siéndoles tan fácil demostrar la mentira de Jerónimo, ni lo intentan siquiera, ni le acusan de ella. ¿Cómo sólo en esta ocasión fueron tan tímidos, y no taparon la boca a Jerónimo, cuando en toda su actuación restante no aparece ni rastro de timidez?

Tiene tantas probalidades en contra esta mentira, que suponemos que el Sr. Baer no se la echaría en cara sin alguna razón muy evidente. Suponemos que la razón será ésta: esa autoridad está falsificada (pues nos dice: «añadió algunos nuevos Midrashim, entre ellos la obra de falsificación de Raimundo Martí») (78). Si estaba falsificada no podía hallarse en ningún manuscrito admitido como auténtico por los judíos. Si no podía hallarse en él, menos podía leerse. Y si no podía leerse, es claro que no se leyó, y por lo tanto, Jerónimo mintió al decir que se había leído.

Esta prueba es bien clara y evidente. Baer, bien que la calle en su *Tolĕdot*, la desarrolla ampliamente en el artículo que publicó en el citado *Séfer Zikkarón* (79). Pero tiene una quiebra

---

(78) *Tolĕdot*, p. 416.

(79) *Ha-Midrashim ha-mĕzzuyafim*, etc., pp. 32 y 33, donde dice en resumen lo siguiente:

Aduce además (Jerónimo) del *Bĕreshit rabbá* el texto: Dijo R. Samuel bar Naḥamán sobre Elías (como en el *Pugio*, 350). Ese texto está editado en *Bĕreshit rabbatí*, Ed. Albeck, 131. Los judíos respondieron: símiles auctoritates (5.ª y 6.ª) minime reperisse quamvis satis eas in suis codicibus perquisisset diligenter (iudeus).—Según esta respuesta, nos advierte Baer en la nota 2, fueron dos autoridades las alegadas: sólo está escrita una en el Protocolo; la otra quizá falta por culpa del copista. (N. B.: Ya advertimos en el texto cómo ambas se hallan en el Protocolo escrito.)

La mentira del Lurquí: Al no admitirla los judíos, responde que el texto de una autoridad fué leído por un rabino ante la corte Pontificia. Para Baer, al parecer, el Lurquí se refiere al texto leído sobre los Midrashim del *lo yasur shébeṭ* en sesión anterior, y por tanto, el Lurquí *mintió con cara dura*.

El texto atribuído a R. Samuel bar R. Naḥmán fué estudiado en *R. E. J.* por Israel Leví, para quien es texto compuesto (costumbre de R. Martín) de trozos de textos verdaderos, que no entendió bién el autor, y fué añadida a ellos terminología cristiana. Y ya estaba Israel Leví dispuesto a tener el texto por obra de la fantasía de R. Martí, si no se hubiese encontrado ese Midrash en un MS. (del siglo xv, lo más antiguo) del *Bĕreshit Rabbatí*. Pero lo que pasó y la falsificación se explica por un arreglo hecho por R. Martín, quien echó sobre Elías el papel de árabe del Midrash verdadero y borró su auténtico sentido para usarle en su texto falsificado. Además Elias hace como los rabinos de

fatal que el mismo Baer debió ver si leyó las Actas. Y esa quiebra, no sólo echa por tierra la supuesta mentira de Jerónimo, sino que viene a demostrar que la autoridad que éste dijo haber sido leída, era auténtica, y por consiguiente, Baer, que la cataloga entre los Midrashim falsificados, se equivoca, y habrá que dudar en general de las pruebas que nos dé acerca de esa falsificación.

He aquí la quiebra:

Jerónimo, en la ses. 27, p. 211, vuelve a alegar una de esas autoridades para probar que el Mesías debía nacer en Belén. He aquí sus palabras:

«Quinto enim probatur dicta conclusio per quamdam auctoritatem, que est in quodam libro vocato Bĕresith Rabba antiqua quam dixit quidam doctor nomine rabi Samuel, filius rabi Naaman, ubi sic inquit:

Semel Heiyas perambulabat iter suum die quo fuit destruccio templi, et audivit filiam vocis, et revelacionem clamantem et dicentem: Templum sanctum Dei tendit ad destruccionem. Cum Helyas illud audisset, cogitavit qualiter mundum destrueret. Sic in itinere eius procedens, quibusdam agricultoribus arantibus vel seminantibus obviavit, quibus sic alloquitur: O viri, Deus iratus est contra mundum, et vult eius domum destruere, suosque filios inter gentes captivare, vos autêm vacatis circa vitam temporalem. Exiit alia vocis filia dicens: Helya, sine eos facere, quoniam natus est Israel Salvator. —Cui Helyas: Et ubi est?— Respondit vox: In Bethleem Iuda.—Tunc Helyas illue accedens, quamdam mulierem ad portam domus sue, filiumque eius sanguinolentum vel cruentatum ante faciem eius habentem, invenit Dixitque mulieri Helyas: Filia, filium peperisti? —Cui illa. Rabi, ita. —Ad quam ille: Et quid accidit ei, cum sic sanguinolentus iaceat atque prostratus?— Rabi, ingens malum, quoniam die quo natus est, templum est dirrutum.—Cui Helyas: Filia, eleva

---

R. Raḥamón, a saber: "scindens vestimenta sua, pilansque caput, dixit: Heu quoniam perdita est salvacio de Israel", y todo el texto es como una parodia del Mesías y de la esperanza mesiánica de los judíos, eternamente defraudada. De aquí es necesario concluir que en el *Bĕreshit Rabbati* se añadió el texto en tiempo posterior por alguna causa, pues el Midrash *Bĕreshit Rabbati* se encontraba en las manos de los judíos de Tortosa, como se verá después, y ¿por qué negaron la existencia del texto en cuestión, si se encuentra en sus libros, y no lo explicaron como hizo Abrabanel en su libro *Yĕshu'ot Mĕshiḥó*, II, 2, de manera alegórico-histórica, arte en que mostraron su inteligencia en tantos lugares?

cum, et conforta eum, quoniam per manum eius fiet salvacio in Israel. Quod illa fecit incontinenti.»

Cotéjese este Midrash con el que Jerónimo alegara antes, y se verá que se trata de la primera parte del mismo, que consideraron los judíos como quinta autoridad. ¿Qué respondieron entonces? «Ad 5am. et 6am. auctoritates, ubi inquit prefatus magister Ieronimus quod sunt in Genesi Magno antiqua, inquit iudeus similes auctoritates quidem, et quamvis satis eas in suis codicibus perquisisset diligenter, minime reperisse» (ses. 16, páginas 112-113). Jerónimo les replicó que una de ellas había sido leída por un rabino ante toda la Curia (s. 17, p. 121), y los judíos no protestan de esa aserción : el único fundamento para negar su verdad es que, no siendo auténtica, no podía estar en los libros de los rabinos para que la leyeran. Ahora Jerónimo propone de nuevo la mitad primera de una de esas autoridades, la 5.ª ¿Qué responden los judíos? ¿Niegan que sea auténtica, que esté en sus libros? He aquí lo que responden (ses. 39, p. 306) :

«Ulterius vero, ad auctoritates quas allegat, unam scilicet de Ierusalem, alia enim de *Beresith Rabba antiqua,* nichil concludit contra nos, quoniam in aliqua earum non continetur in quo loco erat nasciturus Messias, sed quod puerum illum, qui natus erat, presumebat esse Messiam, qui ibi erat. Et ideo nulla auctoritas predictarum querit ubi natus est ; sed in una dicitur ubi est, et in alia unde est. *Et sic est in libris nostris, et sic scripsit prefatus magister Ieronimus in quaterno quod nobis obtulit a principio.*»

Como se ve, los judíos conceden la autenticidad, y que se halla *en sus libros* tal cual la cita Jerónimo. (¿Es que la habían buscado mejor, o es que ya antes la sabían, pero creyeron mejor negarla y vieron que les era imposible?) Lo único que pretenden es que la autoridad, tal cual está en sus libros, y tal cual la citó Jerónimo, no dice que el Mesías naciera en Belén, sino que estaba allí, y allí lo halló Elías.

Esto basta para que no se pruebe la mentira. Pero creemos conveniente añadir algunas advertencias a lo que Baer nos dice acerca de este texto : 1.ª Baer cree que eran dos autoridades, una de las cuales no está en las Actas por olvido del copista. Aunque la cuestión carezca de importancia, nosotros creemos lo contrario : Las autoridades eran dos, y las dos las traen las Actas. Una ésta, que alegara Jerónimo en la ses. 15, pp. 105-106, y la otra la de R. Samuel, hijo de Naamán, sobre el texto de Is. 66,7, al que hace este comentario : «In hora qua fuit destruccio tem-

pli, clamavit Israel sicut parturiens, et in continenti natus est Messias». Jerónimo la alegó, a nombre del *Bĕreshit Rabbá* del Darshán, en la misma ses. 15, p. 106, a continuación de la anterior. Los judíos negaron las dos—«ad quintam et sextam auctoritates, ubi inquit prefatus magister Ieronimus quod sunt in Genesi magno antiqua, etc. (cf. ses. 16, pp. 112-113)—, respondiendo sólo al texto de Is. 66,7, y a su traducción targúmica. De ahí que Jerónimo, en las ses. 17, pp. 121-122, tras advertirles que niegan ambas autoridades, por no saber responder a ellas, arguye de nuevo, por Is. 66,7, y su versión targúmica, pero sin alegar de nuevo esta autoridad del Darshán. Alególa, sin embargo, una vez más en la ses. 20, p. 136, tal vez porque para entonces ya se había probado su autenticidad. En efecto, creemos que la autenticidad de esta autoridad se deduce de la Disputa. Efectivamente :

a) Fué alegada y negada junto con la quinta, pertenece a la misma *parasha* que ella y es comentario al mismo versículo (Gen. 30,38), sigue inmediatamente a esa autoridad y entraña la misma idea. Parece, pues, que la autenticidad es la misma para las dos. Ahora bien, la quinta fué posteriormente concedida por los judíos, según ya hemos visto ; por lo tanto, lo mismo debe afirmarse de ésta.

b) Esta apreciación nuestra viene confirmada por la conducta observada posteriormente en la Disputa. Así vemos que Jerónimo, en su resumen, hecho en la ses. 47, p. 401, la alega de nuevo, a nombre del *Bĕreshit Rabbá,* en esta forma :

«Dicit rabi Samuel, filius Naaman : Et unde probamus quod in eodem die quo fuit destruccio templi fuisset nativitas Messie ? Ex textu in quo dicitur (Is. 66,7) : Antequam parturiret peperit.»

Y Astruch, que impugna el resumen de Jerónimo en la sesión 54, pp. 449-455, nada dice contra la alegación de esta autoridad como auténtica.

Y el mismo Rabbi Astruch, en la ses. 56, pp. 480-481, trata de explicar la prueba sacada por Jerónimo de Is. 66,7, que había apoyado con la versión targúmica y con esta autoridad. Y, a pesar de todo, Astruch no la niega, bien que evite hacer alusión al Targum y al Darshán, sin duda para ahorrarse dificultades. ¿No la hubiera negado, de no haberles sido todavía probada ? Creemos que difícilmente se hubiera privado de tal satisfacción.

c) Según el *Shébet Yĕhudá* (cf. pp. 183-185 de la trad. Can-

tera), fué alegada esta autoridad en las primeras sesiones de la Disputa oral, y los judíos la admitieron, procurando explicarla.

2.ª Baer cree que la autoridad que dice Jerónimo haber sido leída es la de R. Rahamón, a propósito del «non auferetur sceptrum» (cf. ses. 6.ª, p. 49), ya antes negada por los judíos. Pero Jerónimo nos dice que la autoridad negada había sido leída *por un rabino,* cosa que no cuadra a la de R. Rahamón. Si Baer hubiera leído atentamente la ses. 13, p. 88, hubiera hallado que la autoridad a que alude Jerónimo era sin duda la segunda parte de la que ahora ha citado. En efecto, allí responden los judíos. «... quoniam Helyas aliquando loquebatur per eius ymaginacionem, non per viam revelacionis, sicut in alia dicitur auctoritate, quam dictus magister Ieronimus allegat in suo tractatu ubi dicitur : «Exit revelacio a celo, dixitque : Helyas, non est sic sicut credis, etc.»». Aunque las Actas no lo digan, porque no formaba parte de la cuestión que entonces se debatía, creemos muy natural que los rabinos leyeran entonces dicha autoridad.

3.ª Baer cree falsificada esta autoridad ; nosotros la creemos auténtica, al menos en su primera parte. Y esto, no porque antes la hubieran leído los rabinos (lo que leyeron fué la segunda parte y en rigor pudieron leerla en el mismo libro de Jerónimo, sin pronunciarse sobre su autenticidad, y usándola sólo como argumento *ad hominem*), sino porque la concedieron después, y dijeron hallarse en sus libros.

4.ª Baer cree que los judíos de Tortosa no tenían el *Běreshit Rabbá Antiqua* (de Moisés Ha-Darshán), e incluso deduce de ello que ese libro no existió nunca, sino que fué pura invención de Raimundo Martí. Nosotros creemos, con Albeck, que lo tenían y que lo admitían como libro auténtico. La respuesta que dan en la sesión 39 no deja la menor sombra de duda : «Ulterius vero, ad auctoritates quas allegat... alia enim de *Beresith Rabba Antiqua... sic est in libris nostris.* et *sic scripsit prefatus magister Ieronimus.*»

5.ª Finalmente, Baer nos dice : «El texto atribuído a R. Samuel bar R. Nahmán, fué estudiado en *R. E. J.* por Israel Leví, para quien es texto compuesto (costumbre de R. Martín) de trozos de textos verdaderos, que no entendió bien el autor, y fué añadida a ellos terminología cristiana. Y ya estaba Israel Leví dispuesto a tener el texto por obra de la fantasía de R. Martí, si no se hubiese encontrado ese Midrash en un MS. (del siglo XVI, lo más

antiguo) del Bĕreshit Rabbatí. Pero lo que pasó y la falsificación se explica por una mezcla de cosas hecha por R. Martín, quien echó sobre Elías el papel del árabe del Midrash verdadero y borró su auténtico sentido para usarle en su texto falsificado. Además Elías hace como los rabinos de R. Rahamón, a saber «scindens vestimenta sua, pilansque caput, dixit : Heu quoniam perdita est salvacio de Israel», y todo el texto es como una parodia del Mesías y de la esperanza mesiánica de los judíos, eternamente defraudada. De aquí es necesario concluir, que en el Bĕreshit Rabbatí se añadió el texto en tiempo posterior, por alguna causa, pues el Midrash Bĕreshit Rabbatí se encontraba en las manos de los judíos de Tortosa, como se verá después ; y ¿por qué negaron la existencia del texto en cuestión si se encuentra en sus libros y no lo explicaron como hizo Abrabanel en su libro Yĕshu'ot Meshihó II, 2, de manera alegórico-histórica, arte en que mostraron su inteligencia en tantos lugares?».

A esto respondemos que el texto en cuestión, aunque no se hubiese encontrado en un MS. del s. XVI (del Bĕreshit Rabbatí), se encuentra ya en el siglo XV aducido en la Controversia de Tortosa, y admitido por los judíos como auténtico, y como perteneciente al *Bĕreshit Rabba antiqua.* De donde es necesario concluir, no que se añadió el texto al *Bĕreshit Rabbatí* por alguna causa desconocida, sino todo lo contrario : que en tiempos posteriores, por alguna causa (tal vez porque no convenía a los judíos), se eliminó ese Midrash (como se hizo también desaparecer el mismo libro *Bĕreshit magna antiqua*), quedando como única reliquia su incorporación a ese MS. del *Bĕreshit Rabbatí,* del s. XVI. A la objeción de por qué entonces los judíos la negaron, respondemos que, en efecto, la negaron primero, pero luego la *concedieron*, diciendo que así *estaba en sus libros,* y procuraron explicarla de modo que no probase que el Mesías había nacido en Belén, aunque, dicho sea de paso, en esa explicación no brilla mucho su inteligencia (81).

Pasemos ya a la acusación de carácter general, basada en el uso de los Midrashim falsificados : «Ha-Lurquí adujo ante sus contrincantes incluso muchos Midrashim falsificados, y no respondió a su demanda de que les mostrase el original, sino que lo rechazó una y otra vez con cinismo. En toda la exposición larga

---

(81) Para todo lo referente a este texto, véase el artículo de Baer, ya citado, sobre los Midrashim falsificados de R. Martí (en "Séfer Zikkarón", pp. 32 y 33).

y cansada de las polémicas medievales, es difícil encontrar un hombre como Ha-Lurquí que se cambie de repente de judío atormentado por las dudas en apóstata perseguidor, cruel y mentiroso (o falsario)» (82).

¿Merece Jerónimo el nombre de mentiroso o falsario por el hecho de usar Midrashim falsificados? La respuesta depende de si los usaba de buena o mala fe. Si él los creía falsificados, es falsario y mentiroso. Si los creía auténticos, aunque no lo fueran, no es ni mentiroso ni falsario sino un equivocado. Y, que sepamos, el que uno se quivoque no es ningún pecado ni deshonra, sino una miseria humana de la que ni los sabios ni los santos están del todo exentos. No basta, pues, probar que usara Midrashim falsificados. Hay que probar también que sabía que estaban falsificados. Y esto no lo prueba Baer, y, por consiguiente, su acusación carece de fundamento. Tanto él como Postnanski afirman que los tomó de Raimundo Martí. Es verdad que en otro estudio (83) el Sr. Baer advierte que las autoridades alegadas por Jerónimo no siempre coinciden en todos sus detalles; pero eso no prueba sino que Jerónimo citaba libremente, cosa que aparece clara en la misma controversia, pues nunca cita una autoridad dos veces con idénticas palabras, y la cita que hace de Santo Tomás (cf. p. 227), dista mucho de ser al pie de la letra: se contenta con el sentido. El mismo Baer no se atreve a sacar de ahí conclusión cierta.

Si no se prueba que él las inventó, ¿se prueba al menos que conocía su falsificación? Baer alaba mucho a los representantes judíos por haber descubierto la falsificación: «En especial, es de alabar su crítica inteligente y enérgica de las haggadot deshonrosas que tomó prestadas de la colección de Midrashim falsificados de Raimundo Martí. Es posible que estos Midrashim cristológicos se hubieran difundido entonces de varias maneras entre los judíos, e inducido a error a los vacilantes. Pero los sabios judíos de la polémica, por su parte, no dieron ocasión ni a su equivocación ni a su escándalo» (84).

Si, pues, es posible que muchos judíos los creyesen auténticos, hasta el punto de ser inducidos a error, ¿por qué no va a ser posible eso de Jerónimo, quien, naturalmente, estaba más inclinado a creer en su autenticidad?

---

(82) *Tolĕdot,* p. 431.

(83) En su artículo *Ha-Midrashim ha-mĕzzuyafim...*

(84) *Tolĕdot,* p. 423.

Puesta a salvo la honradez de Jerónimo, la cuestión de si eran o no falsificadas las autoridades que alegó nos parece que no influye para nada en la Controversia, ni es necesaria para el estudio de ella. Baer dice que alegó muchas falsificadas. Ni lo afirmamos ni lo negamos.

Nuestra posición es ésta : Toda autoridad alegada por Jerónimo y admitida por los judíos la consideramos auténtica, ya que sería difícil explicar cómo, no siendo auténtica y desfavoreciéndoles, la incorporasen a sus propios libros. Y, aun en el caso de que alguna de ellas se descubriese no ser auténtica, perdería su valor absoluto en la argumentación, pero no el relativo para los disputantes, ya que para ellos lo era, y por consiguiente, la argumentación a base de ella era legítima.

Toda autoridad alegada por Jerónimo y no admitida por los judíos como auténtica, hay que considerarla como ineficaz para la argumentación y, prácticamente, para entonces, falsificada. Si un día se descubre que es auténtica, podrá argüirse a base de ella, pero no entonces, por no estar probada su autenticidad. Y esto porque el que alega una autoridad es quien debe probar su autenticidad, no aquel a quien se le alega. En esto estamos perfectamente de acuerdo con el Sr. Baer, y en desacuerdo con Jerónimo. Lo único que, a diferencia del Sr. Baer, no nos extrañamos de su modo de proceder : creemos que nada tiene de particular que, creyendo que las alega con verdad, y no teniendo a mano los libros para verificarlas, como repetidas veces lo advierte, se moleste de que las rechacen, y lo achaque a mala fe de los judíos, A esto no lo llamamos cinismo ni cara dura, sino un modo de reaccionar muy humano y muy común, aun entre personas honorables. Tanto más que, a veces, los judíos negaron de mala fe autoridades, como aparece claro en las Actas de la Controversia, al tratar de los errores del Talmud, por no decir nada de la autoridad arriba largamente discutida.

Puesta así la cuestión, hay que poner como en paréntesis todas las autoridades alegadas por Jerónimo y rechazadas por los judíos, igual que las conclusiones de ellas deducidas : todo ese contenido de la Controversia es inválido por basarse en el supuesto de una autenticidad no reconocida por una parte ni demostrada por la otra. Esto sin zaherir a nadie, pues nadie merece reproche si obra de buena fe.

Hecho ese paréntesis, hay que conceder validez y legitimidad subjetiva y objetiva a todo lo restante de la Controversia, y si se quiere contradecir a Jerónimo, no basta hablarnos de Midrashim

falsificados en la parte en que no los hay, ni basta llamarlo cínico, sinvergüenza y cruel. Lo que hay que hacer es demostrar que sus razones no probaban (no basta afirmarlo, como lo hace el señor Baer). Los razonamientos de ambas partes se refieren puntualmente en las Actas : es cuestión de leerlas y estudiarlas, y después juzgar uno por sí mismo.

El hacer hincapié en las autoridades negadas por los judíos, es perder el tiempo, pues, como hemos dicho, de esas habría que prescindir aun en el supuesto de que fueran auténticas, puesto que no demostrándolas Jerónimo, para sus oyentes es como si no lo fueran. ¿Padece algo el resultado de la Controversia por ese paréntesis? ¿Caen por tierra las conclusiones de Jerónimo? Respondemos que no padece nada o casi nada. Sus conclusiones, salvo en algunos casos accidentales que advertiremos al tratar de ellos, quedan en pie. La razón es bien sencilla. Léanse las Actas y se verá que, para sacar sus conclusiones, Jerónimo aduce, a más de los textos de la Escritura, otras muchas autoridades de escritos judíos, cada uno como prueba aparte y de por sí. Si una de ellas no es auténtica, tendremos una razón que no prueba, pero no por eso quedan desvirtuadas las demás, ni deja de ser válida la conclusión que de ellas se deduce. Si uno quiere impugnar esa conclusión, no basta que desvirtúe una razón , debe demostrar que todas las demás no prueban lo que se pretende probar.

Así, por ejemplo, en la 1.ª Cuestión tratada en el Protocolo escrito : «El Mesías ya ha venido», les alega siete autoridades que pueden verse en las Actas. Aunque se omitan las dos que negaron los judíos (una de las cuales, como vimos arriba, admitieron más tarde), la situación no cambia nada, pues quedan las restantes para probar lo mismo. Lo que hay que hacer es desvirtuar la fuerza probativa de todas las restantes. Eso es lo que intentaron los judíos en la Controversia, y el que quiera juzgar de ésta, ha de examinar esas respuestas de los judíos y las réplicas de Jerónimo para ver quién tenía razón. Alega además Jerónimo, para ese mismo asunto, tres pruebas bíblicas : Is. 9,7. Ge. 49,10 y Dan. 9,24 ss. En otra parte advertimos que la prueba sacada del texto de Isaías es inválida. Pero eso no perjudica a la conclusión : el que quiera impugnarla debe deshacer las tres pruebas. Los judíos lo intentaron en la Controversia. ¿Lo lograron? Cada uno puede cerciorarse por sí mismo ; nosotros, como en el estudio lo advertiremos, creemos que no. Si uno no quiere hacer él mismo controversia, sino juzgar de la que entonces hicieron, no necesita más ; si uno quiere hacer controversia, puede corregir sus

respuestas o dar otras que le parezcan mejores; pero entonces no juzga de la argumentación que usaron, sino que se sirve de ella para hacer una propia. Nosotros no pretendemos hacer controversia religiosa: las juzgamos inútiles, y si ésta no lo fué, la creemos más bien una excepción (85). Nos limitamos a juzgar de la que hicieron tal y como la hicieron Y en ese aspecto, creemos que no desvirtuaron la argumentación de Jerónimo, ni mostraron la falsedad de sus conclusiones. Es nuestro parecer; pero cada uno juzgue por sí mismo leyendo las Actas.

¿Influyeron favorablemente, para el éxito cristiano en la Controversia, esos Midrashim calificados de falsificados? Nos parece todo lo contrario: la Controversia tuvo éxito, no por ellos, *sino a pesar de ellos*. Cada autoridad negada por los judíos ponía en mala posición a Jerónimo: si no podía probarla, todos eran testigos de que no la probaba; y esto explica que le sentase tan mal su negación, creyéndolas él verdaderas: si tres mil judíos se convirtieron, no fué precisamente a causa de autoridades rechazadas como falsas por sus rabinos, sino a pesar de ellas; porque las admitidas sobraban para abrirles los ojos a la luz de la verdad. Hubieran sin duda influído si con coacciones hubieran obligado a los judíos a responder a ellas y explicarlas. No se les obligó. Es verdad que Jerónimo les instaba a ello, pero no tenía fuerza para obligarles, y ellos lo sabían bien, y por eso se negaron siempre a entablar discusión alguna sobre ellas, considerándolas así fuera del ámbito de la Controversia y de las cosas discutidas en ella. Así, el paréntesis que nosotros dijimos había que hacer no es muy trabajoso ni difícil: nos lo dan ellos hecho. El único que pudiera haberles obligado a que las explicaran, antes de que se hallasen, para ahorrar tiempo para cuando fuesen halladas, era el Papa. Y el Papa, que intervino para obligarles a responder a las autoridades alegadas por Jerónimo a fin de que dijeran cómo las entendían ellos, en una ocasión en que ellos no querían responder (86), nunca les obligó ni pidió

(85) Creemos que la Controversia de Tortosa promovió tantas conversiones, no por ser controversia, sino por ser *información*. Por eso los que polemizaron no se convirtieron, y en cambio se convirtieron muchísimos oyentes que buscaban *informarse*. Como se ve, la excepción de que hablamos en el texto es más aparente que real.

(86) "Tunc dominus noster Papa dixit eis: Certum est cunctas condiciones Messie assignatas fuisse iam diu est adimpletas, ut loco suo patebit, et superius est iam dictum. Tamen propositum seu intencio magistri Ieronimi est quod, postquam auctoritates per dictum magistrum

que explicaran autoridades que no reconocían como auténticas. La única vez que intervino a propósito de una autoridad negada fué en las primeras sesiones de la Controversia: y eso fué, no para decirles que eran ellos quienes debían buscarla, ni para urgirles que la explicasen, sino sencillamente para determinar que se pasase por alto como no dicha aquella autoridad, hasta que se encontrase, y entonces se discutiría (87). Como se ve, determinó exactamente lo que querían los judíos, contradiciendo a la voluntad de Jerónimo. Y los judíos siguieron libremente usando de esa misma norma de conducta a lo largo de todas las sesiones, por más que Jerónimo les pidiese lo contrario. Y esto sin que nadie les molestase o presionase lo más mínimo. Quien, como Baer, hable de avasallamiento y atmósfera de opresión al tiempo de las sesiones oficiales (88), contradice abiertamente a todo lo que aparece en las Actas, o pudiera deducirse de ellas, o leerse entre líneas. Basta leer las respuestas judías para ver la libertad que respiran, en medio de su externa cortesía, única cosa que les exigía la presencia del Papa. Y si las autoridades negadas por los judíos ni se discutían siquiera, mal podían influir en las conclusiones y menos en las conversiones, siendo públicas las discusiones, y pudiendo cada cual ver de qué parte estaba la razón.

Ieronimum allegate ad litteram Messiam iam venisse evidenter concludunt, ad prefatos iudeos convenit ostendere, iuxta sensum litteralem, qualiter non sequatur dicta conclusio. Ulterius Dominus noster Papa eis iniunxit quod, postquam ipsi iudei dictas auctoritates loqui figurative asserebant, quod declararent quenam esset earum figura, et quisnam doctor esset hoc dicens et declarans" (ses. 15, p. 107).

(87) "Deinde dominus noster Papa mandavit ut, super huius auctoritatis (= R. Raḥamón) probacione, usquequo prefatum librum Genesis magni ad manus haberet, et in publicum reduci faceret, supersederetur. Tunc, per dictam auctoritatem, non obstante quod absque illo per dictos iudeos Messiam venisse publice fuerit concessum, hoc ipsum clarius probaretur" (ses. 7, p. 49).

(88) *Tolědot*, p. 411.

CAPITULO V

LA FALSIFICACION DE MIDRASHIM ADUCIDOS EN LA CONTROVERSIA DE TORTOSA

No era nuestro propósito abordar la cuestión de si los Midrashim tomados por Jerónimo de R. Martí habían o no sido falsificados por éste. Bastaríanos decir a este respecto que otros sabios cristianos (1) y judíos (2), no menos competentes que Baer, están muy lejos de compartir su criterio. Pero como las pruebas de esa falsificación pretende sacarlas, en su mayoría, de la conducta observada por los rabinos judíos en la Controversia de Tortosa, creemos un deber nuestro, y no ajeno a la materia que nos ocupa, hacer un pequeño examen crítico de la validez de esas pruebas.

Antes de entrar en ese examen, juzgamos oportuno hacer dos observaciones: 1.ª, que sólo trataremos de las pruebas de falsificación sacadas de la Controversia y de los textos que, ale-

(1) En esta cuestión no podemos menos de seguir, con el permiso de su autor, incluso literalmente, un estudio publicado en "Sefarad", IX (1949), pp. 167-196, por el profesor A. DÍEZ MACHO, M. S. C., bajo el título: *Acerca de los midrashim falsificados de Raimundo Martí*. Dicho trabajo, en el que el autor del presente libro tuvo buena parte, es ampliado en las páginas que siguen. En él se prueba, a base de la Disputa de Tortosa, la honorabilidad de R. Martí.

(2) Véase sobre este particular el libro del profesor SAUL LIEBERMANN. *Shĕqi'in* (Jerusalén, 1939), pp. 52-83; defiende con gran competencia la honorabilidad científica de R. Martí. Lo mismo hace en su artículo *Raymund Martini and his alleged forgeries*, publicado en "Historia Judaica", V (1943), pp. 87-102.

gados en ella, Baer tiene por falsificados. El lector avisado podrá juzgar *a pari* de las pruebas de otro origen que Baer pueda aducir ; pero sería en nosotros salirnos de materia pretender hacer crítica de ellas. 2.ª Sea cual fuere el resultado de nuestro examen crítico, permanecemos en la postura anteriormente adoptada : en el estudio del valor argumental de la Controversia de Tortosa hay que hacer caso omiso de toda autoridad alegada por Jerónimo cuya autenticidad negasen los judíos, y él no la probase. Los motivos de esta actitud ya los expusimos más arriba.

Todas las autoridades impugnadas por Baer fueron alegadas por Jerónimo en la primera parte de la Controversia, o sea, en la información, que acaba en la sesión 45.

En esas 45 sesiones, Jerónimo alegó más de 70 autoridades talmúdicas o midráshicas. De entre todas ellas, Baer impugna tan sólo 18. Para no alargarnos, pondremos el principio y fin de cada autoridad impugnada, remitiendo al lector a las respectivas sesiones, donde la podrá leer entera.

1.ª «Quadraginta annis ante templi destruccionem... et filius David nondum venit» (Del *Běreshit Rabbá* o *Génesis magna*, de R. Moisés Ha-Darshán ; cf. ses. 6.ª, p. 45 ; ses. 7.ª, p. 49 ; ses. 18, p. 128) (3).

2.ª «Dicit rabi Iodan : in eodem met die... et sequitur : «et egredietur virga de radice Iesse?» (Tal. Ierosol., *Běrakot*, cp. Haya Qore y *Eka Rabbatí* ; cf. ses. 4.ª, pp. 39-40, y ses. 15, p. 105) (4).

3.ª «Dicit rabi Samuel, filius rabi Naaman : Semel intineravit Helias... residuum vero annorum per universas civitates magnas usque ad finem» (*Genesis magna antiqua*, de M. Ha-Darshán ; cf. ses. 15, pp. 105-106 ; ses. 27, p. 211 ; ses. 39, pp. 306 y 309) (5).

4.ª «Legunt magistri : Decem miracula... Et totum hoc cessavit annis quadraginta ante destruccionem templi, sicut scribi-

---

(3) Cf. *Pugio fidei*, pp. 313 y 872. Cf. LIEBERMANN. *Sěqi'ín*, pp. 68-69.

(4) Este texto se halla en el T. J. Běrakot 5a y en el Midrash *Eka Rabbatí*, 1, 16; y tal cual lo cita Jerónimo, con ligeras variantes, se halla en el *Pugio fidei*, p. 348-349. Véase también en BRIERRE NARBONNE, *Exegèse talmudique des prophéties messianiques*. París, 1934, p. 41-42.

(5) Este texto se encuentra en el *Pugio*, p. 350-351, a nombre del *Běreshit Rabbá*, y está editado también en el *Běreshit Rabbatí*, ed. Albeck, p. 131.

tur psalmo 73: «signa nostra non vidimus», etc. (*Yoma*, cp. septem dies; cf. ses. 18, p. 129) (6).

5.ª *a*) «Quia posuit michi Dominus (Gen., 4, 25) ... hic est rex Messias» (*Běreshit Rabbá*, de R. Moisés Ha-Darshán; cf. ses. 28, p. 214; ses. 40, pp. 311-312) (7).

b) «Et suscitemus, vel vivificemus... et ille est rex Messias» (*Běreshit parva*; cf. ses. 28, p. 214) (8)

6.ª «Quid vult dicere: Osculamini filium? (ps. 2, 12)... et ideo inquit, «osculamini filium», alias «aprehendite» (*glossa moralis super psalterio*, o *Midrash Tĕhil·lim*), cf. ses. 28, p. 216, y ses 40, pp. 314 y 321) (9).

7.ª «Que est intencio Ieremie in Lamentacionibus... Filius meus es tu, ego hodie genui te» (*Běreshit Rabbá*, de R. Moisés ha-Darshán; cf. ses. 28, p. 216 y ses. 40, pp. 314-315 y 321) (10).

8.ª «Videbam coram me vitem (Gen. 40, 9) ... planta inferius et superius iste est rex Messias» (*Běreshit Rabbá*, de R. M. Ha-Darshán, in Gen. 40, 10; cf. ses. 28, pp. 216-217; ses. 40, pp. 315-316) (11).

---

(6) Este texto está en el *Pugio*. p. 371; y en el Talmud, *Yoma*, 39 a, donde faltan las últimas palabras "Et totum hoc cessavit, etc.".

(7) Este texto está en el *Pugio*, p. 354, a nombre del *Běreshit rabbá prior o Běreshit rabbá R. Moshé ha-Darshán*, y en la p. 758 a nombre del *Běreshit rabbá minor*. En la página 354 se halla también el *Midrash de Rut*, de idéntico contenido, que también cita Jerónimo.

(8) Este texto está en el *Pugio*, pp. 354 y 758, a nombre del *Běreshit qĕṭanná* o *minor* (p. 354) y *Běreshit Rabbá minor* (p. 758). Cf. *Běreshit rabbá*, ed. Theodor-Albeck, pp. 226 y 517, y el Prólogo le Albeck, p. 8.

(9) Este texto está en el *Pugio*, p. 888, y el *Midrash Tĕhil.lim* cf. BUFER, 32-33). Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 53-54.

(10) Este texto está, con ligeras variantes, en el *Pugio*, p. 759. El exto en la forma alegada por los judíos en la ses. 40, p. 315, está en el *Eka rabbatí*, 5, 3 (ed. Buber).

(11) Este Midrash está en el *Pugio*, p. 538 y 880, donde termina así: "sicut dictum est Micheae, 2, 13: "Ascendit pandens iter" vel umpens aditum, vel portellum faciens coram iis." Y en la forma alegada por los judíos en la ses 40, pp. 424-425, se encuentra en el *Běreshit rabbatí* (ed. Albeck, 185).—El *Pugio*, p. 538: «Plantatio ab inferius est Abraham; plantatio *ab inferius et superius* est Messias". En cambio, en la p. 880, trae la forma alegada por los judíos y editada por Albeck (p. 185), con las siguientes palabras: "Plantatio ab infra est Abraham, plantatio de supra est Messias." Esta doble lectura de Martí, y la conducta observada por los rabinos en la Disputa, indica que ya entonces existían las dos variantes.—Pero véase sobre las variantes introducidas en los textos lo que dice acerca del *iqtibás* o *shib-*

9.ª «Dicit Rabi Osua, filius Levi : Attende huc, et videbis. et salvator eius ut lampas accendatur» (*Běreshit Rabbá* ; cf. se 28, pp. 217-218 ; cf. ses. 40, p. 316) (12).

10.ª «Legunt magistri : Decem reges regnarunt... et erit D minus rex super omnem terram» (*Běreshit Rabbá* ; cf. ses. 2 pp. 224-225 ; ses. 41, p. 326) (13).

11.ª «Quid psalmista voluit dicere ps. 48 ... eciam quod sii duces seu capita studiorum» (*Glossa Moralis super psalterio* cf. ses. 30, p. 235 ; ses. 42, pp. 336-337) (14).

12.ª *a*) «Iustus perit in iusticia sua» : Dicunt rabini quod h est dictum de Moyse... propter peccatum matris tue» (*Glossa m ralis super Ecclesiastes* ; cf. ses. 30, p. 236 ; ses. 42, p. 338) (15

b) «Consideremus opera Dei... Dicit Rabi Iehuda filius ral Simon... Ecce rex tuus venit tibi iustus et salvator ipse.» Et d cit Rabi Salomon : impossibile est de alio posse intelligi seu di dictam propheciam, nisi de rege Messia (*Glossa Moralis super E clesiastes* ; cf. ses. 30, pp. 238-239, y ses. 42, pp. 340-341) (16

13.ª «Dicit rabi Osua, filius Levi : Ego ivi cum Quipoth. quoniam ad idem infernum septem habet nomina (*Běreshit Rabb*

---

bus el Prof. A. DÍEZ MACHO en su estudio *Distribución... iqtibás*, "S farad", XI (1951), pp. 33-35.

(12) Este texto está en el *Pugio*, p. 355 y 755-756, a nombre d *Běreshit rabbá prior* o *Běreshit rabbá de R. Moshé ha-Darshán*.

(13) Este texto se encuentra en el *Pugio*, pp. 397-398, atribuído *Běreshit rabbá major*, con citas escriturarias tras cada rey. Los judí no lo hallaron en este libro, sino en el *Pirqé Rabbi Eli'ezer*, aunque al modificado, e igual Abrabanel, III, 6.—Véase la comparación de l dos recensiones (la del *Pirqé* y la del *Darshán*) en B. N., *Commentai de la Genèse de R. Moïse le prédicateur*, pp. 135-136.

(14) Este texto, más por extenso, está en el *Pugio*, pp. 607-608. I forma alegada por los judíos de Tortosa es la que hoy se encuentra e la ed. Buber, 278.

(15) Este texto está en el *Pugio*, pp. 619-620, donde se alegan est autoridad y la siguiente (12.ª, b), como una sola, como comentario a l palabras "Vide opera Dei" (Eccl. 7, 14), tal como lo dicen los judí en su respuesta a Jerónimo. Cf. LIEBERMANN, *Shěqi'in*, pp. 54-55.

(16) Esta autoridad está alegada en el *Pugio*, 619-620, junto con l anterior, a la que precede, y atribuyéndose a Rabbi Asaria: "Rabbi As ria dixit...". Pero se alega también aislada en el *Pugio*, 562, a nombre d R. Iuda: "Dixit R. Iuda filius Simon...", y de aquí la tomó Jerónim El texto de Zacarías, 9, 9, no lo pone Raimundo Martí como perten ciente a la autoridad, sino que lo alega él para probar que el *justus* d la autoridad no es otro que el Mesías, y con el mismo fin aduce la glos de Rashi al texto de Zacarías (cf. *Pugio*, 562).

de R. Moisés ha-Darshán ; cf. ses. 30, p. 237 ; ses. 42, pp. 338. 339) (17).

14.ª «Interroga doctorem : Quod lumen est illud... oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum» (*Bĕreshit Rabbá*, de R. Moisés ha-Darshán ; cf. ses. 30, pp. 237-238 ; ses 42, pp. 339-340) (18).

15.ª «Dixit quoque rex ad Ioseph : Ego sum Pharao (Gen., 41, 44) ... ut sis salus mea usque ad extremum terre» (*Bĕreshit Rabbá*, de R Moisés ha-Darshán, cp. 90 ; cf. ses. 31, páginas 243-244 ; ses. 43, pp. 350-351) (19).

16.ª *a*) «Erit sacrificium panis in terra... quid alcius et eminencius ipsa terra» (Targum de Jonatán ; cf. ses. 33, p. 258 ; ses. 44, p. 366) (20).

b) «Dicit rabi Samuel, filius Naaman : Iste Melchisedech... erit firmamentum in terra in summis moncium» (*Bĕreshit Rabbá*, de R. Moisés ha-Darshán ; cf. ses. 33, pp. 258-259 ; ses. 44, p. 367) (21).

17.ª «Petit doctor : Quid venit nobis ad docendum psalmista in ps. 145... et ad mulierem in menstruo immundicie sue non appropinquabis» (*Bĕreshit Rabbá*, de R. Moisés ha-Darshán ; cf. ses. 34, pp. 261-262 ; ses 44, p. 370) (22).

18.ª «Dicit rabi Barachias : Scis pro quo dixit Iob, 31... creabit sacerdotes qui comedent panem sacrificii Dei, et induent vestimenta sacerdotalia» (*Mĕkiltá*, cf. ses. 34, pp. 265-266 ; ses. 44, p. 372) (23).

---

(17) El texto está tomado del *Pugio*, p. 606, y en latín en la p. 874 (cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 56-57).

(18) Este texto está tomado del *Pugio*, pp. 416-417, donde se aduce a nombre del *Bĕreshit Rabbá*, advirtiendo Voisin, en nota marginal, que el ms. de Mallorca lo atribuye expresamente a Moshé ha-Darshán (cf. *Pugio*, p. 416). Se encuentra en el *Pĕsiqta Rabbatí* (cf. LIEBERMANN, *op. cit.*, 58).

(19) Este texto está en el *Pugio*, p. 422 y 828. Cf. *Bĕreshit rabbá*, ed. Theodor-Albeck, p. 110, y Schiller Szinessy, 138. Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 57.

(20) Véase el *Pugio*, 420, 837-838.

(21) El texto está *quoad sensum* en el *Pugio*, p. 840. La lección dada por los judíos en la ses. 44 se encuentra en Theodor, p. 420. Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 57.

(22) Este Midrash está en el *Pugio*, p. 802, a nombre del *Bĕreshit Rabbá*; también está en la obra de Abrabanel *Yeshu'ot Mĕshiḥó*, IV, 3, quien lo acepta, y ha sido editado también en el Midrash Tehil·lim, 146. Ed. Buber, p. 535.

(23) Este texto aparece en el *Pugio*, p. 459, atribuído no a la *Mĕ-*

Estas son las autoridades discutidas por Baer. Lo cual quiere decir que, a más de las pruebas bíblicas aducidas por Jerónimo, quedan unas 50 autoridades de libros talmúdicos y midráshicos alegados por él, que resisten a una crítica exigente: y esto en un total de unas 70 que alegó, no es un elemento despreciable.

En esta colección de Baer faltan algunas autoridades de las negadas por los judíos. Tal la de la ses. 34, p. 262: «Propter quid porcus vocatur *hazir*, quod idem est quod redibile? Quoniam Deus restituet ipsum ad Israel», a la que respondieron los judíos en la ses. 44, p. 370: «ignoramus verbum tale, nec credimus ei», a cuya respuesta hace Baer el siguiente comentario: «¿Quizá los sabios judíos de Tortosa negaron el texto creyendo que Ha-Lurquí no había de encontrar su fuente?»

Respecto al texto tomado por Jerónimo del Targum de Jonatán, en la ses. 33: «Erit sacrificium panis in terra in capitibus moncium sinagoge» (ps. 72, 16) (24), la versión que hacen los rabinos judíos en la ses. 44 difiere de la de Jerónimo. Baer transcribe el texto targúmico y da su traducción latina en esta forma: «erit sacrificium annonae in terra in capite montium ecclessiae». Esta lección favorece evidentemente a Jerónimo. Con todo, Baer dice que remite la solución a los especialistas en lecciones targúmicas (el problema está en la traducción de las palabras: *yĕhi qorban dĕborá*).

Si el Prof. Baer excluye de su Catálogo de textos impugnados algunos de los negados por los rabinos de Tortosa, incluye, en cambio, algún otro a que ellos no pusieron reparo. Tal la autoridad 2.ª: «Dicit Rabi Iodan...», a la que no opusieron reparo alguno los judíos de Tortosa. Tal también la 3.ª: «Dicit rabi Samuel, filius rabi Naaman...», que, si bien es verdad que los judíos al principio la negaron, la concedieron más tarde sin atenuante alguno.

---

kiltá (como erróneamente lo hace Jerónimo), sino a *El·le shemot rabbá*. Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 56.

El error de Jerónimo se explica por otra cita de sentido análogo que el *Pugio*, 457-458, toma de la *Mĕkiltá*, in Ex. 22, 21, donde, hablando de los gentiles, dice: "Advenae quoque vocantur ministri, sicut dictum est Is. 56, 6: Et filios alieni applicatos ad Deum ad ministrandum ei." Citándose los dos textos casi juntos en el *Pugio*, y siendo de sentido análogo, Jerónimo confundió la atribución.

(24) Es la autoridad 16 a, citada arriba. Sobre este versículo ha escrto A. DÍEZ MACHO, en su estudio *Contribución al estudio de la Eucaristía en el Antiguo Testamento*, en "Sesiones de Estudio del XXXV Congreso Eucarístico Internacional" (Barcelona, 1952), t. I, pp. 347-350.

Respecto a esas 18 autoridades que Baer impugna, creemos pertinente observar: 1.º) Que de las 18, doce están tomadas o alegadas a nombre del *Běreshit Rabbá* de R. Moshé Ha-Darshán, libro que se ha perdido. De lo cual resulta que, si es difícil probar su autenticidad, no lo es menos probar su falsificación. Esas autoridades son la 1.ª, 3.ª, 5.ª, 7.ª, 8.ª, 9.ª, 10.ª, 13.ª, 14.ª, 15.ª, 16.ª b, 17.ª

2.º) En las seis autoridades restantes, la acusación se limita generalmente a pequeñas variantes, supresiones o añadiduras que con frecuencia en nada modifican la fuerza probativa del texto.

¿Cómo prueba Baer la falsificación total o parcial de esas 18 autoridades? Fuera de su comparación con los textos actuales, cuando ello ha lugar, insiste frecuentemente en dos extremos:

a) Toda autoridad, o parte de autoridad, que se preste a una interpretación cristológica, tiene que ser obra de una mano cristiana, o cuando menos hay que sospechar de ella, porque no podía un judío fiel escribir algo contrario al judaísmo y favorable al cristianismo.

b) Toda autoridad del *Běreshit Rabbá*, de Moisés ha-Darshán (y son 12 de las 18 alegadas), ha de presumirse apócrifa, porque el tal *Běreshit Rabbá* de ha-Darshán no existió nunca: fué pura invención de Raimundo Martí, que atribuye a la tradición judía una serie de textos inventados por él para probar los misterios y dogmas de la fe cristiana.

Séanos permitido dar algunos datos sobre Moisés ha-Darshán, exégeta francés, que vivió en Narbona a mediados del siglo XI. Los tomaremos de una fuente judía, no sospechosa, por lo tanto, de parcialidad hacia el cristianismo. En «The Jewish Encyclopedia», vol. IX, pp. 64-65, se nos dice, entre otras cosas, lo siguiente:

«Aunque Moisés ha-Darshán era considerado como una autoridad rabínica, debió principalmente su reputación al hecho de que, junto con Ṭobiah ben Eli'ézer, fué el más eminente representante de la exégesis midráshico-simbólica de la Biblia («derash») en el siglo XI. Su trabajo sobre la Biblia, probablemente llamado un tiempo «Yĕsod», y conocido solamente por citas, encontradas principalmente en los comentarios de Rashi, contenía extractos *de las más antiguas obras haggádicas,* como también explicaciones midráshicas *propias*. Con frecuencia, estas últimas no estaban en armonía con el espíritu del midrash rabínico, y *aún contenía concepciones teológicas cristianas*. Probablemente *la no conservación de la obra fué debida a un exceso de elementos extraños en su composición, siendo ello causa de que fuera*

Estas son las autoridades discutidas por Baer. Lo cual quiere decir que, a más de las pruebas bíblicas aducidas por Jerónimo, quedan unas 50 autoridades de libros talmúdicos y midráshicos alegados por él, que resisten a una crítica exigente: y esto en un total de unas 70 que alegó, no es un elemento despreciable.

En esta colección de Baer faltan algunas autoridades de las negadas por los judíos. Tal la de la ses. 34, p. 262: «Propter quid porcus vocatur *hazir*, quod idem est quod redibile? Quoniam Deus restituet ipsum ad Israel», a la que respondieron los judíos en la ses. 44, p. 370: «ignoramus verbum tale, nec credimus ei», a cuya respuesta hace Baer el siguiente comentario: «¿Quizá los sabios judíos de Tortosa negaron el texto creyendo que Ha-Lurquí no había de encontrar su fuente?»

Respecto al texto tomado por Jerónimo del Targum de Jonatán, en la ses. 33: «Erit sacrificium panis in terra in capitibus moncium sinagoge» (ps. 72, 16) (24), la versión que hacen los rabinos judíos en la ses. 44 difiere de la de Jerónimo. Baer transcribe el texto targúmico y da su traducción latina en esta forma: «erit sacrificium annonae in terra in capite montium ecclessiae». Esta lección favorece evidentemente a Jerónimo. Con todo, Baer dice que remite la solución a los especialistas en lecciones targúmicas (el problema está en la traducción de las palabras: *yĕhi qorban dĕborá*).

Si el Prof. Baer excluye de su Catálogo de textos impugnados algunos de los negados por los rabinos de Tortosa, incluye, en cambio, algún otro a que ellos no pusieron reparo. Tal la autoridad 2.ª: «Dicit Rabi Iodan...», a la que no opusieron reparo alguno los judíos de Tortosa. Tal también la 3.ª: «Dicit rabi Samuel, filius rabi Naaman...», que, si bien es verdad que los judíos al principio la negaron, la concedieron más tarde sin atenuante alguno.

---

kiltá (como erróneamente lo hace Jerónimo), sino a *El·le shemot rabbá*. Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 56.

El error de Jerónimo se explica por otra cita de sentido análogo que el *Pugio*, 457-458, toma de la *Mĕkiltá*, in Ex. 22, 21, donde, hablando de los gentiles, dice: "Advenae quoque vocantur ministri, sicut dictum est Is. 56, 6: Et filios alieni applicatos ad Deum ad ministrandum ei." Citándose los dos textos casi juntos en el *Pugio*, y siendo de sentido análogo, Jerónimo confundió la atribución.

(24) Es la autoridad 16 a, citada arriba. Sobre este versículo ha escrto A. DÍEZ MACHO, en su estudio *Contribución al estudio de la Eucaristía en el Antiguo Testamento*, en "Sesiones de Estudio del XXXV Congreso Eucarístico Internacional" (Barcelona, 1952), t. I, pp. 347-350.

Respecto a esas 18 'autoridades que Baer impugna, creemos pertinente observar: 1.°) Que de las 18, doce están tomadas o alegadas a nombre del *Běreshit Rabbá* de R. Moshé Ha-Darshán, libro que se ha perdido. De lo cual resulta que, si es difícil probar su autenticidad, no lo es menos probar su falsificación. Esas autoridades son la 1.ª, 3.ª, 5.ª, 7.ª, 8.ª, 9.ª, 10.ª, 13.ª, 14.ª, 15.ª, 16.ª b, 17.ª

2.°) En las seis autoridades restantes, la acusación se limita generalmente a pequeñas variantes, supresiones o añadiduras que con frecuencia en nada modifican la fuerza probativa del texto.

¿Cómo prueba Baer la falsificación total o parcial de esas 18 autoridades? Fuera de su comparación con los textos actuales, cuando ello ha lugar, insiste frecuentemente en dos extremos:

a) Toda autoridad, o parte de autoridad, que se preste a una interpretación cristológica, tiene que ser obra de una mano cristiana, o cuando menos hay que sospechar de ella, porque no podía un judío fiel escribir algo contrario al judaísmo y favorable al cristianismo.

b) Toda autoridad del *Běreshit Rabbá*, de Moisés ha-Darshán (y son 12 de las 18 alegadas), ha de presumirse apócrifa, porque el tal *Běreshit Rabbá* de ha-Darshán no existió nunca: fué pura invención de Raimundo Martí, que atribuye a la tradición judía una serie de textos inventados por él para probar los misterios y dogmas de la fe cristiana.

Séanos permitido dar algunos datos sobre Moisés ha-Darshán, exégeta francés, que vivió en Narbona a mediados del siglo XI. Los tomaremos de una fuente judía, no sospechosa, por lo tanto, de parcialidad hacia el cristianismo. En «The Jewish Encyclopedia», vol. IX, pp. 64-65, se nos dice, entre otras cosas, lo siguiente:

«Aunque Moisés ha-Darshán era considerado como una autoridad rabínica, debió principalmente su reputación al hecho de que, junto con Ṭobiah ben Eli'ézer, fué el más eminente representante de la exégesis midráshico-simbólica de la Biblia («derash») en el siglo XI. Su trabajo sobre la Biblia, probablemente llamado un tiempo «Yĕsod», y conocido solamente por citas, encontradas principalmente en los comentarios de Rashi, contenía extractos *de las más antiguas obras haggádicas,* como también explicaciones midráshicas *propias*. Con frecuencia, estas últimas no estaban en armonía con el espíritu del midrash rabínico, y *aún contenía concepciones teológicas cristianas*. Probablemente *la no conservación de la obra fué debida a un exceso de elementos extraños en su composición, siendo ello causa de que fuera*

mirado con desfavor. Además, como recientemente ha sido asegurado por Epstein, no era una obra dispuesta sistemáticamente, sino tan sólo una colección de notas hechas por Moisés. Por esta razón, según parece, no tuvo un título fijo, y, por consiguiente, es citado bajo varios nombres por diferentes autores.»

«El midrash *Bĕreshit Rabbá major* o *Bĕreshit Rabbá Rabbatí, conocido por las citas de Raimundo Martí en su* «*Pugio Fidei*», tiene muchas haggadot o ideas haggádicas que evocan muy fuertemente enseñanzas de Moisés ha-Darshán. Zunz («G. V.», 2.ª edic., p. 302) dice que el Midrash fué obra de Moisés. A. Epstein, sin embargo, es de opinión que el compilador último del Midrash, ciertamente no Moisés ha-Darshán, tomó del «Yĕsod» cuanto consideró apropiado a su propósito, especialmente de la interpretación midráshica de Moisés acerca de la creación (cf. A. Epstein, *Bĕreshit Rabbati* in Berliner's *Magazin,* XV, 70). De un modo semejante, el *Yĕsod* influenció el Midrash *Bĕ-Midbar Rabbá* y el Midrash *Tadshé* (cf. Zunz, «G. V.», p. 292 ; Jellinek, «B. H.», vol. III, p. XXXIII y s.). Por lo que toca al Midrash *Tadshé,* Epstein va tan lejos, que supone que Moisés ha-Darshán fué su autor («Beiträge zur Jüdischen Altertumskunde», p. XI).

Lo que se deduce en limpio de todo lo transcrito es que ha-Darshán escribió un libro, de título incierto, y del cual derivaron otros, ya fueran obra del mismo ha-Darshán, ya de discípulos o seguidores suyos. Y ese libro se perdió precisamente porque, a causa de sus concepciones teológicas cristianas, no fué mirado con simpatía por los judíos. Lo cual echa por tierra la primera suposición de Baer de que toda autoridad susceptible de interpretación cristológica haya que atribuirla a la intromisión de una mano cristiana.

Esta suposición nos parece además del todo inadmisible por dos razones :

1.ª) Las profecías mesiánicas se cumplen en Cristo. Si los intérpretes judíos buscan con sinceridad su verdadero sentido, máxime si les guía una cierta independencia de la exégesis judaica tradicional, es natural que den en interpretaciones correspondientes al sentido verdadero, y por tanto aplicables a Cristo, aunque no lo nombren, e incluso nieguen explícitamente su mesianidad. Sólo sería sospechosa la autoridad, si ésta atribuyera a Jesu-Cristo, nombrándolo, el cumplimiento de la profecía, negándose no obstante a creer en él, cosa que no se observa en ninguna de las autoridades alegadas, ya que ninguna nombra a N. S. Jesucristo.

2.ª) Ha habido rabinos eminentes convertidos al catolicis-

mo: la génesis de su conversión fué obra de largos años, en que iba lentamente evolucionando su interpretación de las profecías hacia un sentido católico. Si en esos años nos hubieran dado la interpretación de las profecías, indudablemente se hubiera advertido en ella la influencia de esa evolución. Sin duda ha habido muchos judíos eminentes que, habiendo empezado el camino, no llegaron al término de la conversión. ¿Qué de particular tiene que la interpretación dada por éstos a las profecías tenga muchas veces un sentido cristiano, aun sin que ellos se aperciban? (25).

Lejos de inclinarnos a la conclusión de Baer de que toda interpretación de sentido cristológico arguye intervención de una mano cristiana falsificadora, nos parece que lo que arguye es

---

(25) Tomemos, por ejemplo, el poema del Siervo de Yahvé de la profecía de Isaías. Sobre él escribió José Ishaq Levita: "Ingenue profiteor illud ipsum caput (Is. 53) ad fidem christianam me perduxisse. Nam plus quam millies caput illud perlegi, contuli accurate cum multis translacionibus, deprehendi centies plus de Christo mysteria in textu hebraeo contineri, quam in ulla ratione contineantur" (citado por ZUBIZARRETA, *Theol. Fund.*, ed. 3.ª, Bilbao, 1937, p. 233, nota 4.ª)—De sí escribe también Zolli: "Io era giunto sul messianismo sino all'estremo limite del pensiero antico-testamentario, sino al Servo di Dio... Il Servo di Dio è punto d'arrivo nel pensiero antico-testamentario, è una figura luminosa posta de guisa di un Kudurru babilonese sulla regione limitrofa della vita biblica. Per me il Servo di Dio era devenuto ormai un punto di partenza. La figura dolente dell'Ebed io la ritrovavo in qualche pagina sperduta della letteratura parenetica, midrashica; presso qualche poeta moderno ebraico in una pagina vergata in un momento d'abbandono, e allora... E allora io andavo avanti mendicando pace, carità; invocando fede, chiamando Iddio. E fu un pomeriggio estivo del terribile 1917 che la penna cade dalla mano, che la superficie dell'anima si coprì di crespe onde a guisa della superficie d'un lago toccata dallo zeffiro e dal fondo proruppe un grido d'angoscia; era una voce, e più che una voce, un'anima che gridava: Cristo, salvami!" El influjo de Cristo en sus ideas no podía ser más patente..., y Zolli tardó aún veinticinco años en convertirse. ¿Qué de particular tiene que su inteligencia de la profecía de Isaías en ese tiempo fuera cristológica, al igual que la de José Ishaq antes de convertirse? (ZOLLI, *Christus*, ed. A. V. E., Roma, 1945, p. 162-163). Toda la consideración, de que forma parte el texto transcrito, escrita el miércoles, 28 de febrero de 1945, bajo el título de "Non nobis", es un precioso ejemplo de cómo la idea cristiana puede dominar en un judío sin que él ni siquiera se dé cuenta. Tanto que el mismo Zolli dice: «Tutto mi fa credere che io sia stato *naturaliter* cristiano... Ero fanciullo ancora quando mi si è revelata, in un momento di cui forse parleró un altra volta, l'idea del *tollit peccata mundi*" (p. 161).

que las profecías se refieren tan claramente a Cristo y al dogma cristiano, que un judío independiente puede sin apercibirse hacer exégesis cristiana. Así lo entendieron R. Martí y los polemistas cristianos que quisieron convencer a los judíos a base de sus propios escritos.

Pero pasemos ya al segundo extremo en que insiste Baer:

«Todos los Midrashim que no tenemos en el *Bĕreshit rabbá* o en el *Bĕreshit rabbatí,* y que salen en el *Pugio fidei* a nombre del *Bĕreshit rabbá* con atribución personal o sin ella, hay presunción de que son creación y obra de las manos de Raimundo Martí... Por el descubrimiento de este hecho, podemos obviar el escollo puesto tantas veces a nombre del libro *Bĕreshit rabbá* de R. Moshé ha-Darshán... Los sabios de Tortosa no mostraron ninguna fe en tal Midrash: rechazaron sin ambages todo texto en que encontraron una refutación para su religión; y cuando a nombre de R. Moshé ha-Darshán les fué presentado algún texto que conocían por otro lugar, señalaron la verdadera fuente. Entre sus libros se encontró el *Midrash Bĕreshit rabbati,* pero no el *Bĕreshit rabbá de R. Moshé ha-Darshán,* según la lectura de Martí. Y si tal libro no fué encontrado en España en el tiempo de la Controversia de Tortosa, será necesario concluir, según lo que arriba dijimos, que el libro *Bĕreshit rabbá de R. Moshé ha-Darshán* no estuvo en las manos de Raimundo Martí, como no estuvo en las manos de R. Moshé ben Naḥman ni de Shĕlomó ben Adret. Sólo en los tiempos modernos se empezó a servirse de citas de Martí para lograr la reconstrucción del Midrash perdido... En breve: *Dicho libro a nombre de Bĕreshit rabbá de Moshé ha-Darshán*, según lo cita R. Martí, *no existió y no fué creado*» (26).

Como se ve, estas conclusiones se basan en que los rabinos de Tortosa desconocían tal midrash. Esto cree haberlo probado Baer en la página 32, línea última. Allí nos dice: «El *Bĕ-*

(26) BAER, *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 46.

A continuación probaremos que existió tal Midrash; pero bueno será contraponer ya ahora a esta negación rotunda de su existencia por parte del Prof. BAER, la afirmación de la existencia de tal Midrash hecha por un judío contemporáneo de la Controversia. Este dato precioso lo recogemos de la reseña del gran bibliógrafo judío Alexander Marx, al Catálogo de A. Z. Schwarz: *Die Hebräischen Handscriften in Osterreich,* I; reseña publicada en J. Q. R. (NS), XXIV (1933-1934), p. 78: "The most important items here are the anti-Jewish treatise of Joshua Lorki, alias Jeronymo de Santa Fe (n.º 221,4 = el *Séfer ha-Piqqurim*), and its refutation by Vidal Benveniste (n.º 222 del Catálogo de Schwarz). *In the latter, according to Halberstam, the Bĕreshit Rabbati of R. Moses Hadarshan is quoted eight times*".

reshit rabbatí se encontraba en manos de los judíos de Tortosa» ; y en la nota 3 de esta página nos remite a la p. 33, nota 1, y p. 34. Su argumento puede formularse así : Hay dos textos citados en la Contraversia como del *Běreshit rabbá* de Moisés ha-Darshán. Es así que esos dos textos están al pie de la letra en el *Běreshit rabbatí,* ed. Albeck. Luego los judíos de la Controversia tenían el *Běreshit rabbatí* y no el *Běreshit rabbá* de Moisés ha Darshán.

El primer texto nos lo da en la nota 1 de la página 33, y corresponde a la autoridad 5.ª (a y b), ya citadas. Dice así la nota : «Al principio de esta sesión aduce ha-Lurquí dos textos : 1.° «posuit mihi Dominus semen aliud» ; 2.° «suscitemus semen patri nostro» (véase *Pugio,* pp. 354 y 758, *Běreshit Rabbá,* ed. Theodor Albeck, pp 226 y 517, y el prólogo de Albeck, p. 8). Los sabios judíos dieron su respuesta y añadieron (ses. 40, p. 312) : «Y por esto dijeron nuestros rabinos en el *Běreshit Rabbatí* (in Beresith rabba magna) sobre el texto : «suscitemus de patre nostro semen», y el midrash que aducen aquí es, palabra por palabra, el que se encuentra en el *Běreshit Rabbatí,* ed. Albeck, p. 93 ; y el *Pugio,* p. 714, lo aduce a nombre del *Běreshit Rabbá.*»

El segundo texto, es la autoridad 8.ª de las citadas más arriba : «Videbam coram me vitem, etc.» Los judíos dan de ella una recensión bastante distinta de la de Jerónimo, aunque sin negar su atribución al *Běreshit Rabbá* de Moisés ha-Darshán, ya que sólo dicen «respondet iudeus quod prefata auctoritas in *suis libris* est tenoris sequentis, etc.» (ses. 40, p. 315). Pero como la autoridad en la forma alegada por los judíos está en el *Běreshit Rabbatí,* ed. Albeck, 185 (donde en nota se reproduce la lección del *Pugio fidei*), Baer concluye que el libro que tenían los judíos era el *Běreshit Rabbatí,* y no el *Běreshit Rabbá* de Moisés ha-Darshán (27).

El argumento es endeble ; el mismo Albeck, entre las adiciones que, a ruegos del mismo Baer, puso al fin del artículo de éste, colocó la siguiente : «pág 32, línea última : No hay argumento de que el Midrash *Běreshit Rabbatí* estuviera en manos de los rabinos de Tortosa, ya que ellos aducen el *Běreshit rabbá gědola,* como es designado el Midrash de R. M. ha-Darshán en el *Pugio.* Y así ellos vieron el libro de R. Moshé ha-Darshán, y no el *Běreshit Rabbatí,* que fué tomado de él... Según esto,

(27) Cf. art. cit., p. 34.

también las conclusiones de más adelante, p. 46, necesitan corrección» (28).

O sea, que los rabinos de Tortosa conocían el libro de Moisés ha-Darshán, y si las autoridades citadas como del *Běreshit Rabbá,* de este autor, se encuentran hoy en el *Běreshit Rabbatí,* es porque éste deriva de aquél. Esta conclusión se corrobora plenamente por los mismos lugares de que Baer se sirve para intentar extraer la suya.

En efecto, no sólo citan los rabinos de Tortosa el *Běreshit Rabbá magna* (y no el *Běreshit Rabbatí,* como quiere Baer), alegando un texto que también se halla en el *Pugio,* 714-715, a nombre del *Běreshit Rabbá,* sino que lo aducen inmediatamente después de admitir un texto alegado a nombre del *Běreshit Rabbá* de Darshán, y otro a nombre del *Běreshit parva:* luego distinguían perfectamente los dos Běreshit : el *parva* (el *Běreshit Rabbá* de hoy) y el *Běreshit Rabbá* (o magna) que también ellos —y no sólo los cristianos—atribuían a Darshán (cf. ses. 40, pp. 311-313). De aquí se deduce que cuando los rabinos citan simplemente al *Běreshit Rabbá* se refieren al de Darshán.

Respecto al segundo texto, «Videbam coram me vitem», los rabinos, al no negar la fuente del Darshán, confiesan implícitamente que al menos se hallaba también en éste.

Más endeble nos parece aún el argumento que pretende sacar el Prof. Baer de la respuesta judía a la 14.ª autoridad : «Interroga doctorem : Quod lumen est illud, etc.». Los judíos aceptan la autoridad, pero respecto a su fuente responden un tanto ambiguamente : «Item allegat prefatus magister Ieronimus unum sermonem qui, *ut asserit,* est in Genesi Magno de Rabi Moyse Darsan...» (ses. 42, p. 339). De aquí concluye Baer : «Los judíos de Tortosa aceptaron el contenido del texto, pero no aceptaron su fuente, pues ellos respondieron al Midrash en esta forma : «Unum sermonem qui, *ut asserit,* est in Genesi magno de Rabi Moyse Darsan». De aquí hay que concluir que los judíos o no encontraron tal texto en el *Běreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán, o que tal colección de Midrashim no estaba en sus manos» (29).

A nosotros nos parece que lo que hay que concluir es que encontraron tal texto, y lo encontraron precisamente en el *Běreshit*

---

(28) Art. cit., p. 49. Esas conclusiones de Baer de la p. 46, que según Albeck necesitan corrección, son las que nosotros hemos citado más arriba.

(29) *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim,* p. 37.

Rabbá de Moyses ha-Darshán : lo primero, porque cuando no hallaban un texto, lo negaban explícitamente con la forma «ignoramus tale verbum», u otra semejante ; lo segundo, porque acostumbraban advertir a Jerónimo que se había equivocado de fuente.

Respecto a la fórmula «qui, ut asserit», de la que saca el doctor Baer su conclusión, extrañamos que el docto profesor no advierta que esa misma fórmula la usan los judíos *con significado concesivo* en su respuesta a la 12.ª autoridad impugnada : «Item allegat dictus magister Ieronimus quemdam sermonem *qui, ut asserit,* est in Midras Qohelet, id est, in glosa Ecclesiastes... Respondet iudeus quod dicta auctoritas est super textu ubi dicitur (Ecl. 7,14). : «Vide opera Dei» (30). Los judíos, pues, dan al «qui, ut asserit» en esta respuesta, el significado de que la autoridad por Jerónimo alegada se halla *efectivamente* en el *Midrash Qohelet,* como él la alega, bien que no a propósito del versículo que él dice. Luego, al hablar los rabinos en el texto antes citado, de «sermonem, qui, ut asserit, est in Genesi Magno de Rabi Moyse Darsan» *conceden* que el texto estaba en el *Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán.

A mayor abundamiento, se prueba con evidencia por las mismás Actas de la Controversia que los rabinos disputantes conocían el *Bĕreshit Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán, reconocían su autoridad, e incluso parece lo tenían en su poder durante la misma Controversia.

En efecto : 1.º) En la Controversia se cita unas 18 veces el *Bĕreshit Rabbá* o *Genesis magna* de Moisés ha-Darshán. Y los rabinos judíos, en sus respuestas, ni una sola vez niegan la existencia de este libro ni su autenticidad. ¿Sería esto posible si, como dice Baer, tal libro no existió nunca, sino que fué mera creación de Raimundo Martí? ¿Es posible que a ninguno de los rabinos allí presentes se le ocurriera decir : no conocemos tal libro, ni reconocemos que haya sido escrito por Ha-Darshán? Nos parece evidente que la conducta de los rabinos, que niegan con frecuencia (no siempre) los textos sacados de ese libro, diciendo que tal texto no lo hallan en sus libros, pero que nunca ponen en duda la existencia de ese mismo libro, prueba bien a las claras que esa existencia era reconocida por todos, y que por todos era también reconocida la autoridad de la obra.

2.º) Siempre que los judíos admitieron una autoridad alegada por Jerónimo, si ésta no se hallaba en el libro que Jerónimo citó,

(30) Cf. ses. 42, p. 338.

se lo hicieron notar, señalándole la verdadera fuente. En cambio, admitieron varias autoridades alegadas por Jerónimo a nombre del *Běreshit Rabbá* de Moisés ha-Darshán, sin hacer ninguna rectificación acerca de la fuente alegada por él. ¿Por qué tal proceder, sino porque efectivamente hallaron la autoridad en ese libro? Por consiguiente, el libro existía, y ellos lo tenían. Así no negaron la que les alegó, a nombre del *Genesis magna* de R. Moisés ha-Darshán, en la ses. 21, p. 143: «Quid voluit dicere Isaias, cp. 56, etc...». Igualmente les cita Jerónimo a nombre del *Běreshit Rabbá* de R. Moisés ha-Darshán la autoridad: «Dicit Rabi Osua, filius Levi: Ego ivi cum Quipoth, etc.» (ses. 30, p. 238): Los judíos responden en la ses. 42, pp. 338-339, concediendo la autoridad, como existente en ese libro, y la explican, y lo que es más, dicen (p. 339) que los dos textos que Jerónimo inserta en la autoridad (Os. 13,14 e Is. 35,10) no están en ella. ¿Cómo sabían que el resto de la autoridad era auténtica y que esos dos textos eran una añadidura, si no tenían el libro en que esa autoridad constaba, si aun ni siquiera existía ese libro, como pretende Baer? Igualmente, en la ses. 33, pp. 258-259 les cita como del *Běreshit Rabbá* de ha-Darshán la autoridad: «Dicit rabi Samuel, filius Naaman: Iste Melchisedech, etc.»; los judíos responden en la sesión 44, p. 367, dando una forma algo distinta a la autoridad «non est ita sicut ipse eam allegavit, sed est sub forma sequenti...»; pero no niegan que se halle en la fuente de que Jerónimo la alegó. Si ellos sacaron esta forma suya de un libro distinto, ¿por qué no lo nombran como suelen hacerlo? Y adviértase que nada importa que alguno de esos textos se halle *también* en otros Midrashim, ya que ha-Darshán usó, según vimos más arriba, de Midrashim anteriores.

Nos parece inútil multiplicar los ejemplos: creemos que los aducidos más arriba bastan para hacer patente que los rabinos de Tortosa conocían el *Běreshit Rabbá* de Moisés ha-Darshán y lo tenían como auténtico, que es precisamente lo contrario de lo que afirma Baer. Incluso el texto que el Dr. Baer alega a su favor es, como muy bien advierte Albeck, contrario a él, ya que los rabinos no dijeron, como pretende Baer al poner su respuesta en hebreo: «y por esto dijeron nuestros rabinos en el *Běreshit rabbatí* sobre el texto «suscitemus de patre nostro semen»; sino: «y por esto nuestros rabinos dijeron en el *Běreshit Rabbá magna*, etcétera»; y ese nombre *Běreshit Rabbá magna* es el que se daba a la obra de Moisés ha-Darshán.

Sólo añadiremos, como última confirmación de la existencia

del discutido Midrash, la respuesta que dieron los rabinos a la autoridad alegada por Jerónimo en la ses. 27, p. 211 : «Semel Helias perambulabat, etc.», de la cual tratamos ampliamente en el capítulo anterior. Los judíos la habían negado cuando se les alegó en la ses. 15 ; pero ahora la concedieron con las siguientes palabras : «Ulterius vero, ad auctoritates quas allegat, unam scilicet de Ierusalem, aliam enim de *Bĕresith Rabba antiqua*, nichil concludit contra nos, quoniam in aliqua earum non continetur in quo loco erat nasciturus Messias, sed quod puerum illum, qui natus erat, presumebat esse Messiam, qui ibi erat. Et ideo nulla auctoritatum predictarum querit ubi natus est ; sed in una dicitur ubi est, et in alia unde est. Et *sic est in libris nostris,* et sic scripsit prefatus magister Ieronimus in quaterno quod nobis obtulit a principio» (Ses. 39, p. 306). Como se ve, los rabinos afirman que la autoridad alegada por Jerónimo está en el *Bĕreshit Rabbá antiqua,* que es de Moisés ha-Darshán (cf. ses. 15, pp. 105-106, y ses. 16, p. 113), y que la tienen en sus libros tal cual la alegó Jerónimo. Luego ese libro existía, y ellos lo tenían y lo reconocían como auténtico.

Ahora bien, si en tiempo de la Controversia de Tortosa existía el *Bĕreshit Rabbá,* de R. Moshé ha-Darshán, ¿cómo desapareció después?

Estamos de acuerdo con el Dr. Baer cuando afirma que la causa de esa desaparición no pudo ser la Iglesia, ya que a ella no le interesaba hacer desaparecer un libro con el que podía demostrar a los judíos muchas de las verdades de su fe (31). Pero como la suposición de Baer de que ese libro nunca existió y, por consiguiente, tampoco se perdió, es falsa, según hemos visto, no queda otro remedio que decir que la pérdida de ese libro se debió a la incuria o descuido de los mismos judíos. Pero ¿por qué éstos lo dejaron perderse? No se nos ocurre explicación mejor que la que da *The Jewish Encyclopedia* (vol. IX, pp. 64-65)

(31) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim,* p. 44: "¿Cómo perecieron de manos de los judíos? ¿Cómo fueron destruídos? ¿Acaso estaba la Iglesia interesada en destruir y en sacar de las manos de los judíos libros por los que ella pensaba demostrarles la verdad de su fe?" La respuesta a todas estas preguntas nos parece muy sencilla: no era la Iglesia la interesada en la desaparición del libro; es más, aunque hubiera querido su desaparición, no la hubiera logrado, como no logró la de otros. Y como el libro desapareció, puesto que, contra lo que afirma Baer, hemos visto que existía en tiempo de la Controversia, no queda más remedio que admitir fueron los judíos los interesados en su desaparición.

a la desaparición del *Yĕsod*, del mismo autor: «con frecuencia, estas últimas (las explicaciones midráshicas propias de ha-Darshán) no estaban en armonía con el espíritu del Midrash rabínico, e incluso contenían concepciones teológicas cristianas. *Probablemente, la no conservación de la obra fué debida a un exceso de elementos extraños en su composición, siendo ello causa de que fuera mirado con desfavor*».

Por consiguiente, lejos de haber presunción, como quiere Baer, de que toda autoridad alegada como del *Bĕreshit Rabbá*, de Moisés ha-Darshán, es apócrifa, hay, por el contrario, presunción muy fundada de que es auténtica, ya que los judíos dejaron perecer ese libro precisamente porque no les convenían los textos contenidos en él (32). Ni siquiera su negación de determinadas

---

(32) BRIERRE NARBONNE, en su *Commentaire de la Genèse de R. Moïse le Prédicateur*, París, 1939, p. 12-13, asigna tres posibles causas a la desaparición de este libro: 1.ª) Los judíos lo hicieron desaparecer porque favorecía al cristianismo y había sido usado por Raimundo Martí. 2.ª) Pereció por incuria de los cristianos. 3.ª) Se perdió por ambas causas a la vez. En cualquiera de las tres hipótesis, la desaparición fué facilitada por el hecho de que, siendo el libro muy voluminoso (como comentario muy extenso del *Bĕreshit Rabbá*), debía haber muy pocos ejemplares.

Nosotros, como se ve, adoptamos la primera hipótesis, sin excluir por eso la tercera. Respecto a la dificultad que contra entrambas propone Brierre Narbonne ("¿Por qué no hicieron desaparecer también los otros libros de que el dominico se sirvió en pro del cristianismo? ¿Y por qué no suprimieron igualmente el *Pĕsiqta Rabbati* y el *Midrash Konen* sobre el Mesías paciente?"), nos parece buena la solución que él mismo nos da en la página 13, pero creemos que se corrobora grandemente si se atiende a la Disputa de Tortosa: si se considera lo que aquí pasó, la dificultad se desvanece. Esta Disputa, tanto por la publicidad con que se hizo como por la calidad de los Rabinos que en ella tomaron parte, cuanto por las numerosas conversiones que se siguieron, debió tener enorme resonancia en todo el judaísmo. Ahora bien, el libro que más se alegó contra ellos, y el que les causó más molestias, fué el *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán. Baste recordar que de las *dieciséis autoridades midráshicas* negadas o modificadas por los rabinos durante la Disputa, *doce* pertenecen a esta obra de ha-Darshán y ninguna al *Pĕsiqta Rabbati* o al *Midrash Konen*. ¿Qué tiene, pues, de particular que vieran en la obra de Darshán un peligro que no veían en las otras? La Disputa tuvo un doble efecto con respecto a los escritos judíos: con relación al Talmud, hizo que definitivamente se considerara en adelante su parte haggádica como desprovista de autoridad, y, con la discusión sobre los errores del Talmud, disminuyó incluso el prestigio de la parte halákica; con respecto a los Midrashim, hizo desaparecer la obra de Darshán. Podrá haber otras tan peligrosas para el judaísmo; pero en la Controversia que nos ocupa *fué ella la más peligrosa*, y como tal debie-

autoridades en la Controversia de Tortosa sirve para poner en tela de juicio su autenticidad, ya que negaron una que luego concedieron, muy propablemente porque vieron les era imposible sostener su negación, por habérseles advertido que ellos mismos la habían leído antes. Igualmente, al tratarse de los errores del Talmud, negaron, ciertamente no por ignorancia (imposible de admitir en una asamblea de los más sabios rabinos del reino), textos talmúdicos que luego se les probaron en sus propios libros. Lo cual nos indica que sus negaciones eran sistemáticas, ya fuese con la esperanza de que no se les probasen, ya fuese sólo para ganar tiempo; y por consiguiente, no deben tomarse mucho en cuenta.

Y como de las dieciocho autoridades impugnadas, doce son del *Běreshit Rabbá*, de Moisés ha-Darshán, síguese que la autenticidad de esas doce no puede ser impugnada positivamente; bien que reconozcamos que, faltando el libro de que fueron tomadas, tampoco puede demostrarse con certeza la autenticidad de cada una de ellas, aunque haya presunción, por los motivos dichos, de que en conjunto son auténticas. Y lo mismo puede decirse de las contenidas en el *Pugio fidei*, que son las más numerosas de las que se le achacan como falsificadas.

Las seis autoridades restantes que Baer impugna no tienen gran importancia, por reducirse su impugnación a pequeñas adiciones o supresiones que, la mayoría de las veces, no modifican su fuerza probatoria (32 *).

Visto lo endeble de los fundamentos generales en que el Profesor Baer apoya su argumentación, réstanos ahora hacer algunas advertencias particulares respecto a las autoridades impugnadas por él. Seremos sumamente breves, sino es en la primera, ya que a base de ella formula el Dr. Baer una acusación que toca directamente a la Controversia.

1.ª Autoridad: «Quadraginta annis ante templi destruccionem, iudices consistoriales gazit, potestate in criminibus eis sublata, remotos fuisse.» «Et reffert rabi Rahamon quod tunc temporis septuaginta iudices vocati Sanhedrin, una cum maioribus Israel, barbis depilatis, ac saccis induti dicere: Heu nos, quoniam nunc ablatum est ceptrum de Iuda, et filius David nondum

---

ron considerarla en lo sucesivo. Además, era la más fácil de destruir por la escasez de ejemplares que circulaban.

(32 *) Hasta aquí hemos seguido en este capítulo el estudio *Acerca de los Midrashim falsificados de Raimundo Martí*, del Prof. A. DÍEZ MACHO, con diversas adiciones. Lo que sigue son observaciones nuestras.

venit» (*Běresith*, id est, *Génesis* ; cf. ses. 6.ª, p. 45 ; en la ses. 7.ª, p. 49, la autoridad de R. Raḥamón se atribuye explícitamente al *Génesis magna* de R. Moshé ha-Darshán, e igualmente en la ses. 18, p. 128).

Respondió Rabbi Astruch (ses. 6.ª, pp. 45-46) : «*prefatas auctoritates* Messiam venisse probantes, apud iudeos auctenticas non haberi». La sesión acabó con el siguiente episodio, acaecido entre R. Astruch y Jerónimo, una vez reducido aquél al silencio : «hoc tamen adiecto quod, cum dictus rabi quoddam folium super quadam auctoritate de *secundo templo* superius allegata, et per dictum rabi negata, scriptam in propriis manibus custodiret, discretus vir magister Ieronimus, ut suum probaret propositum, eiusque adversarii falsitatem, dicti rabini inconsiderantis caute arripuit scripturam, qua ibidem publice lecta, apparuit contrarium eius quod dictus rabi Astruch asserebat (ses. 6.ª, p. 47).

Acusación de Baer : «No sabemos si el que redactó el Protocolo miente o si Ha-Lurqní perpetró una impostura y acudió a una astucia. De todos modos, no cabe duda que aquí ocurrió un caso nada limpio» (33).

¿Pruebas? Que en la ses. 7.ª, p. 49, los judíos volvieron a rechazar la autoridad del Rabi Raḥamón : «Verum quamdam auctoritatem rabi Raḥamon, in libro *Genesis magni* rabi Moysi Darsan scriptam, cum prefata concordante, in publicum adduxit, quam iudei negavere dicentes nullibi suis in codicibus eam posse reperiri». Esta prueba se confirma por el hecho de que posteriormente, en la ses. 18, p. 128, vuelve a alegar Jerónimo esta autoridad de R. Raḥamón, y los judíos vuelven a negarla (ses. 19, p. 133) : «auctoritatem vero rabi Rahamon non habemus»).

Nos parece que el Dr. Baer se precipitó en su juicio y exageró el valor de las pruebas. El episodio es en sí muy creíble, ya que no era extraño a R. Astruch llevar papeles con autoridades. Véase si no la ses. 4.ª, pp. 39-40, donde se nos dice : «ad dictam auctoritatem (la del árabe) R. Astruch respondit hoc verum esse, in libro suo itaque scriptum esse. Qui ad hoc probandum quoddam folium papiri antiquissimi manualiter extrahens atque tenens, ibidem legit quod iudeus qui arabat caligularium, seu parvarum calligarum puerorum, factus est venditor, ut sciret quenam esset mater Messie», etc.

Y no sólo es creíble el episodio, sino que se dió en realidad. Contra lo que dice Baer, *sabemos* que el que redactó el Protocolo

---

(33) BAER, *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim*, en "Séfer Zikkarón".

no miente. Baer parece olvidar que ese Protocolo fué revisado por una comisión mixta judeo-cristiana, y que jamás los rabinos hicieron a las Actas una acusación, no ya de mentira, sino ni siquiera de error. Ni una sola insinuación podrá hallar a este respecto en las memorias de Matatías, Ferrer o Astruch, que usaron libremente de los Protocolos para continuar la Controversia. Tampoco hubo impostura en Jerónimo: la cédula se leyó públicamente, ¿por qué Astruch no protestó, si Jerónimo inventaba? Nada más fácil para él que descubrir la impostura, y en ese caso, o no se hubiera hecho constar este episodio en las Actas, o se hubiera hecho constar simultáneamente la protesta de Astruch. Es evidente que los cristianos tuvieron por favorable para ellos lo acaecido, ¿lo hubieran considerado favorable si no fuera más que una impostura, tan fácil entonces de descubrir?

Sólo queda una salida que Baer parece apuntar en su *Tolĕdot* (34): que el papel de Astruch contenía efectivamente esa autoridad, pero él la había copiado de Jerónimo, sin tenerla por eso como auténtica.

Esta salida es muy pobre: 1.°) Porque Astruch no protestó de esa lectura. ¿Por qué no dió él mismo esa explicación plausible, que parece querer dar Baer? 2.°) Jerónimo le arrebata la cédula en la misma sesión en que le alegó la autoridad. Esto explica que a Astruch ni siquiera se le ocurra la salida que le ofrece Baer. Estamos aún en el proceso oral, en que las partes no se comunicaban de antemano lo que iban a decir. Si, pues, Astruch había copiado la autoridad de Jerónimo, para refutarla, tenía que haberlo hecho durante la misma sesión. ¿Por qué no lo alega él así, cuando la misma tinta, aún reciente, hubiera sido una prueba evidente a su favor? La única razón es que la autoridad la tenía él ya antes de la sesión. ¿De dónde, pues, la copió, si no era auténtica? Evidentemente, estamos ante otro caso en que se negó una autoridad a sabiendas de que era auténtica, y ello debe de servirnos para desconfiar de las pruebas que pretenden sacarse contra una autoridad a base de las negaciones de ella hechas por los rabinos en Tortosa.

Baer nos dice: «De todos modos, no cabe duda que aquí ocu-

---

(34) *Tolĕdot...*, p. 415, donde BAER dice: "R. Astruch ha-Leví objetó que en este texto había una falsificación, y sacó un manuscrito en el que constaba en su pureza el texto que había sido falsificado. Pero Jerónimo le arrebató la hoja de la mano y leyó él mismo en ella el texto falsificado."

rrió un caso nada limpio». Para nosotros el caso es limpio como el agua clara. R. Astruch no vió en la alegación de Jerónimo una sola autoridad, sino dos, y las negó las dos: «prefatas auctoritates Messiam venisse probantes, apud iudeos auctenticas non haberi» (pp. 45-46). En su papel no se encontraron las dos autoridades, sino una sola, la que hablaba del segundo templo «super quadam auctoritate de *secundo templo* superius allegata, et per dictum rabi negata...» (p. 47). Esa autoridad era: «Quadraginta annis *ante templi destruccionem,* iudices consistoriales gazit, potestate in criminibus eis sublata, remotos fuisse» (p. 45). En cambio, no se encontraba la de R. Rahamon, que no nombra el segundo templo: «Et reffert R. Rahamon quod tunc temporis septuaginta iudices vocati Sanhedrin, una cum maioribus Israel, barbis depilatis, ac saccis induti dicere: «Heu nos, quoniam nunc ablatum est ceptrum de Iuda, et filius David nondum venit» (página 45). Esta última autoridad fué tomada, según consta por la ses. 7.ª, p. 49, del *Bĕreshit Rabbá* de R. Moisés ha-Darshán. La primera, en cambio, o sea la «Quadraginta annis», aunque alegada en la ses. 6.ª, p. 45, junto con la de Rahamón a nombre del «Bĕresith, id est, Genesis magno», tal vez por brevedad, tal vez porque se consideraba como principal la de R. Rahamon, tal vez por confusión del notario, Jerónimo nos da la fuente de ella en la ses. 18, p. 128, donde nos dice se halla «in Sanhedrin, capitulo Hayu bodqum, et in Havodazara, capitulo primo» (cf. Sanh, 41 a; 'Aboda zara, 8 b, y Shab, 15 a).

La conducta observada posteriormente por los judíos confirma plenamente cuanto llevamos dicho. En efecto, en la ses. 7.ª, p. 49, se confirma la negación de la autoridad de R. Rahamon, pero no la de «Quadraginta annis ante templi destruccionem». ¿Por qué no niegan también ésta, sino porque se había leído en el papel de R. Astruch?

En la ses. 18, p. 128, vuelve a citar Jerónimo ambas autoridades en la siguiente forma: «Quinta vero racio, per doctores talmudistas, ut dicitur in Sanhedrin, capitulo Hayu bodqum, et in Havodazara, capitulo primo: «Legunt magistri: Quadraginta annis ante templi destruccionem, fuerunt sublati Sanhedrin de consistorio Gazit, et fuerunt positi in Hamit (lege *Hanut*)». Et Declarat Rabi Salomon: Quidam locus erat in Ierusalem qui nominabatur Hamit; «dicit rabi Adimi: et exinde non iudicarunt iudicium criminale, cum iudicium criminale non poterat fieri nisi in consistorio Gazit». Et dicit rabi Moyses Darsan in Bĕresith 'Rebla de Rebla magno' (E. Rabla de Rabla magno): «Quid vult dicere:

non aufferetur ceptrum de Iuda? Istud inquit propter consistorium Gazit, quod erat in terra de Iuda, et Iacob sic dixit: Sanhedrin qui sedebunt in consistorio de Gazit, uumquam aufferentur a terra de Iuda, usquequo venerit Sylo, qui est Messias». *Et dicit rabi Rahamon:* «Cum fuerunt remoti Sanhedrin de consistorio de Gazit, et fuit eis sublata potestas iudicialia crimina iudicandi, induerunt se saccis et se depilarunt, dicentes: Ve nobis, quia ceptrum est sublatum Iuda, et filius David non venit» (34 *) (ses. 18, p. 128).

La respuesta a este largo alegato la dieron los judíos en la sesión 19, p. 133, con estas escuetas palabras: «Auctoritatem vero rabi 'Hamon' (E. 'Rahamon') non habemus». Por consiguiente, conceden todas las demás, entre ellas la del «Quadraginta annis», que Rabi Astruch negara en la ses 6.ª, e incluso conceden la cita del *Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán, exceptuando la última parte, referente a R. Raḥamon. Lo cual, dicho sea de paso, confirma lo que más arriba se probó, a saber, que los rabinos de Tortosa conocían ese libro de ha-Darshán, y lo tenían por auténtico.

Resumiendo: La autoridad «Quadraginta annis ante templi destruccionem, iudices consistoriales gazit, potestate in criminibus eis sublata, remotos fuisse», es auténtica, pues aunque negada por rabi Astruch, éste la tenía escrita como auténtica en un papel que se leyó públicamente, y los judíos no sólo no la impugnaron en la sesión siguiente, sino que, al serles nuevamente alegada en la ses. 18, la concedieron en su respuesta dada en la sesión 19.

Respecto a la autoridad «Et reffert Rabi Rahamon etc.», atribuída por la parte cristiana al *Bĕreshit Rabbá* de Ha-Darshán no pudieron demostrarla porque no se encontraba en este libro, ya que R. Raḥamon es posterior al Darshán (35), y a Rashi (36). Por consiguiente, no podían hallarse sus palabras en la obra de Darshán, como pensaba Jerónimo, sino que son un

(34 *) Para todo lo referente al Sanhedrin consúltese la obra reciente de SIDNEY B. HOENIG, *The Great Sanhedrin* (Philadelphia, 5.713-1953), sobre todo p. 81 (sobre la *Lishka ha-Gazit*), pp. 109-113 (data de disolución).

(35) Cf. *Pugio*, 695-696, donde R. Raḥamón, hablando de las muchas correcciones hechas por los escribas, dice: "'Super te anima tua', fuit scriptum; istud vero quod nunc scriptum est "super me anima mea" est una de multis correctionibus scribarum quas invenies in Bereshit Rabba R. Mose Haddarschan..."

(36) Cf. *Pugio*, 877, donde R. Raḥamon explica las palabras de Rashi (cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 67).

comentario a sus palabras y posterior a ella. El mismo Raimundo Martí en la p. 313 aduce en hebreo el texto del *Běreshit* de Ha-Darshán sin las palabras de R. Rahamón. En la página 872 vuelve a aducir sólo en latín esa misma autoridad, añadiéndole el comentario de R. Rahamón como algo perfectamente distinto de ella. He aquí sus palabras: Dixit R. Mose haddarsan in Běreschit Raba super illud Genes. 49, v. 10: ««Non recedet sceptrum de Juda». Haec est camera dolata quae data est in parte Judae, sicut dictum est, Ps. 78, v. 67: «Et reprobavit tabernaculum Joseph, etc. Et elegit tribum Juda, montem Sion quem diligit» Montem signatum in lege, etc. Et legislator de pedibus ejus. Illi snnt habitantes Jabets custodientes sententias in Israel in Synhedrio magno, quod sedebat in camera dolata in parte Juda, sicut dicitur I Paral. 2, v. 55: «Et familiae scribarum in Jahbets, etc.» Sed vult dicere tibi quod non data fuerit potestas Synhedrio judicare judicia animarum, nisi omni tempore quod sedent in camera dolata; quia postquam inde migraverunt ad alium locum, cessaverunt judicia animarum, sicut dicitur Deut. 17, v. 10: «Et facies secundum verbum quod annuntiabunt tibi ex loco illo» Docet quod locus fuerit impediens.»

Haec Glossa. Animadverte, lector, quod in omnibus praemissis traditionibus confitentur judices suos fuisse de Consistorio expulsos, et potestatem judicandi judicia personarum perdidisse; causam vero, quam praedixi, quia cedit in favorem Christi, subticent fraudulenter. Dixit autem R. Rachmon: [texto hebreo] Cum migrassent Sanhedrin de camera dolata, et ablata fuissent ab eis judicia animarum consuerunt cilicium super cutem suam, et depilaverunt caput suum et dixerunt: Vae nobis quia recessit sceptrum de Juda, et nondum venit Messias: Hoc est autem quod dicitur Amos 8, v. 1: Et ascendere faciam saccum super omne dorsum, et calvitium super omne caput, et ponam eam ut planctum unici, et novissimum ejus, ut diem amarum.» Haec traditio. Rursus quoque R. Moseh filius Maimon dicit in libro Judicum cap. 11: «[hebreo] Jesus utique Nazarenus visus est esse Messias, et occisus est per domum Judicii, et ille causa fuit ut Israel destrueretur in gladio, et ut dispergerentur reliquiae ipsorum, et ut deprimerentur». Haec Rabi Moseh» (*Pugio,* 872).

En la Disputa se alegaron, erróneamente, las palabras de R. Rahamón como pertenecientes a la obra del Darshán, y, naturalmente, ni los judíos las encontraron allí, ni Jerónimo se las pudo mostrar cuando hubieron recibido los libros. Esto explica el que, a pesar de aducirse tantas veces en el *Pugio* la autoridad de

R. Raḥamón, Jerónimo no la vuelve a aducir en la Disputa, pues él no tenía libro alguno de R. Raḥamón, y el *Pugio*, por donde conocía las opiniones de éste, no era fuente autorizada para los judíos con quienes discutía.

Concluímos de aquí que, en orden a la Disputa de Tortosa, esta autoridad de R. Rahamón no fué probada.

¿Es la autoridad citada en sí misma auténtica? La respuesta depende en gran parte de la identificación de R. Rahamón (cf. las hipótesis sobre este personaje, conocido sólo por el *Pugio*, en *Shĕqi'in*, pp 67-72).

Si, como piensa Liebermann, era un rabino convertido de los que recogieron material para Martí (37), es indudable que la cita es auténtica, es decir, que tales palabras se deben efectivamente a R. Raḥamón. ¿Las tomó éste de algún libro auténtico judío? Tan difícil es probarlo como gratuito el negarlo. Sólo advertiremos que el mismo Abrabanel, que hace crítica del libro de Jerónimo, admitió su autenticidad, atribuyéndolas a Naḥmánides, con quien él identifica a R. Raḥamón (38).

A la 2.ª autoridad: «Dicit rabi Iodan: in eodem met die, etc., Baer sólo hace una objeción: que ha-Lurquí omite (al igual que R. Marti) una parte del texto.

Creemos que hubiera hecho mejor el Prof. Baer en no colocar esta autoridad entre las impugnadas. El que cita un texto para probar algo, puede suprimir lo que quiera de este texto, siempre y cuando la parte suprimida no modifique su fuerza probativa. Que aquí no la modificara aparece claro de la respuesta judía. Estos no pusieron objeción alguna a la autoridad: sólo trataron de interpretarla. ¿Estaba Jerónimo obligado a citar *todas las palabras* si los mismos judíos no se lo exigían? Si éstos no protestan, es que esas

---

(37) "¿Quién es este R. Raḥmón? Es uno de los que ayudaron a recoger material talmúdico para el servicio de R. Martí. Y es posible que él recogiera argumentos a base de textos bíblicos en muchos lugares del Midrash, según es la costumbre en las citas que trae R. Martí con exégesis de R. Raḥmón" (*Shĕqi'in*, p. 68; cf. pp. 67-68).

(38) Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 68-69, donde dice, a propósito de esta autoridad: "También aquí la intención cristiana es clara, y muy dudoso si tomó esto de algún midrash; y la expresión "ciñeron sacos sobre sus cabezas" (Job 16, 15) es muy sospechosa, y, al parecer, también los rabinos en la polémica de Tortosa negaron este midrash.. Y es de admirar que R. I. Abrabanel en el *Yeshu'ot Mĕshiḥó* aduce todo esto (y en él en todo lugar siempre *Rabbi Naḥmán* en vez de R. Raḥmón), y, sin advertir esto, escribe sobre este comentario, de R. Raḥmón (para él, R. Naḥmán): "y he aquí que esta opinión es una opinión única".

comentario a sus palabras y posterior a ella. El mismo Raimundo Martí en la p. 313 aduce en hebreo el texto del *Běreshit* de Ha-Darshán sin las palabras de R. Rahamón. En la página 872 vuelve a aducir sólo en latín esa misma autoridad, añadiéndole el comentario de R. Rahamón como algo perfectamente distinto de ella. He aquí sus palabras: Dixit R. Mose haddarsan in Běreschit Raba super illud Genes. 49, v. 10: ««Non recedet sceptrum de Juda». Haec est camera dolata quae data est in parte Judae, sicut dictum est, Ps. 78, v. 67: «Et reprobavit tabernaculum Joseph, etc. Et elegit tribum Juda, montem Sion quem diligit» Montem signatum in lege, etc. Et legislator de pedibus ejus. Illi sunt habitantes Jabets custodientes sententias in Israel in Synhedrio magno, quod sedebat in camera dolata in parte Juda, sicut dicitur I Paral. 2, v. 55: «Et familiae scribarum in Jahbets, etc.» Sed vult dicere tibi quod non data fuerit potestas Synhedrio judicare judicia animarum, nisi omni tempore quod sedent in camera dolata; quia postquam inde migraverunt ad alium locum, cessaverunt judicia animarum, sicut dicitur Deut. 17, v. 10: «Et facies secundum verbum quod annuntiabunt tibi ex loco illo» Docet quod locus fuerit impediens.»

Haec Glossa. Animadverte, lector, quod in omnibus praemissis traditionibus confitentur judices suos fuisse de Consistorio expulsos, et potestatem judicandi judicia personarum perdidisse; causam vero, quam praedixi, quia cedit in favorem Christi, subticent fraudulenter. Dixit autem R. Rachmon: [texto hebreo] Cum migrassent Sanhedrin de camera dolata, et ablata fuissent ab eis judicia animarum consuerunt cilicium super cutem suam, et depilaverunt caput suum et dixerunt: Vae nobis quia recessit sceptrum de Juda, et nondum venit Messias: Hoc est autem quod dicitur Amos 8, v. 1: Et ascendere faciam saccum super omne dorsum, et calvitium super omne caput, et ponam eam ut planctum unici, et novissimum ejus, ut diem amarum.» Haec traditio. Rursus quoque R. Moseh filius Maimon dicit in libro Judicum cap. 11: «[hebreo] Jesus utique Nazarenus visus est esse Messias, et occisus est per domum Judicii, et ille causa fuit ut Israel destrueretur in gladio, et ut dispergerentur reliquiae ipsorum, et ut deprimerentur». Haec Rabi Moseh» (*Pugio*, 872).

En la Disputa se alegaron, erróneamente, las palabras de R. Rahamón como pertenecientes a la obra del Darshán, y, naturalmente, ni los judíos las encontraron allí, ni Jerónimo se las pudo mostrar cuando hubieron recibido los libros. Esto explica el que, a pesar de aducirse tantas veces en el *Pugio* la autoridad de

R. Rahamón, Jerónimo no la vuelve a aducir en la Disputa, pues él no tenía libro alguno de R. Rahamón, y el *Pugio,* por donde conocía las opiniones de éste, no era fuente autorizada para los judíos con quienes discutía.

Concluímos de aquí que, en orden a la Disputa de Tortosa, esta autoridad de R. Rahamón no fué probada.

¿Es la autoridad citada en sí misma auténtica? La respuesta depende en gran parte de la identificación de R. Rahamón (cf. las hipótesis sobre este personaje, conocido sólo por el *Pugio*, en *Shĕqi'in*, pp 67-72).

Si, como piensa Liebermann, era un rabino convertido de los que recogieron material para Martí (37), es indudable que la cita es auténtica, es decir, que tales palabras se deben efectivamente a R. Rahamón. ¿Las tomó éste de algún libro auténtico judío? Tan difícil es probarlo como gratuito el negarlo. Sólo advertiremos que el mismo Abrabanel, que hace crítica del libro de Jerónimo, admitió su autenticidad, atribuyéndolas a Nahmánides, con quien él identifica a R. Rahamón (38).

A la 2.ª autoridad : «Dicit rabi Iodan : in eodem met die, etc., Baer sólo hace una objeción : que ha-Lurquí omite (al igual que R. Marti) una parte del texto.

Creemos que hubiera hecho mejor el Prof. Baer en no colocar esta autoridad entre las impugnadas. El que cita un texto para probar algo, puede suprimir lo que quiera de este texto, siempre y cuando la parte suprimida no modifique su fuerza probativa. Que aquí no la modificara aparece claro de la respuesta judía. Estos no pusieron objeción alguna a la autoridad : sólo trataron de interpretarla. ¿Estaba Jerónimo obligado a citar *todas las palabras* si los mismos judíos no se lo exigían? Si éstos no protestan, es que esas

---

(37) "¿Quién es este R. Rahmón? Es uno de los que ayudaron a recoger material talmúdico para el servicio de R. Martí. Y es posible que él recogiera argumentos a base de textos bíblicos en muchos lugares del Midrash, según es la costumbre en las citas que trae R. Martí con exégesis de R. Rahmón" (*Shĕqi'in*, p. 68; cf. pp. 67-68).

(38) Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 68-69, donde dice, a propósito de esta autoridad: "También aquí la intención cristiana es clara, y muy dudoso si tomó esto de algún midrash; y la expresión "ciñeron sacos sobre sus cabezas" (Job 16, 15) es muy sospechosa, y, al parecer, también los rabinos en la polémica de Tortosa negaron este midrash.. Y es de admirar que R. I. Abrabanel en el *Yeshu'ot Mĕshiḥó* aduce todo esto (y en él en todo lugar siempre *Rabbi Naḥmán* en vez de R. Rahmón), y, sin advertir esto, escribe sobre este comentario, de R. Rahmón (para él, R. Naḥmán): "y he aquí que esta opinión es una opinión única".

palabras no modificaban la prueba. Y nótese que Martí advierte al lector de la supresión, colocando la palabra *etc.* antes de «dixit rabi Abun». Astruch (ses. 4.ª, pp. 39-40) la leyó y completó públicamente en su propio códice, no para impugnarla, sino para confirmarla ; pero dijo se trataba de la destrucción del primer templo. Mas de tal modo le convenció Jerónimo que se refería a la destrucción del segundo, que Astruch hubo de reconocer que el Mesías ya había nacido (p. 40). Tampoco en la respuesta colectiva de la sesión 16, página 112, se quejan los judíos de la supresión hecha.

3.ª autoridad : «Dicit rabi Samuei, filius rabi Naaman : Semel itineravit Helias...» Ya tratamos de ella por extenso anteriormente. Baer rechaza en bloque toda la autoridad como falsificada. Nosotros hemos demostrado que al menos la mitad primera era auténtica, pues los judíos la admitieron más tarde, no sólo como auténtica, sino como perteneciente al *Běrēshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán (*Beresith rabba antiqua*). La segunda parte (la menos demostrativa) no se volvió a leer, pero es igualmente auténtica, ya que los rabinos la habían alegado en la ses. 13, p. 88, para probar que Elías no siempre hablaba «per viam revelationis». No citan el libro, pero dicen la alegó Jerónimo en su tratado, y en éste se atribuye al *Běrēshit Rabbá* de Darshán (par. 73, in Gen. 30,8). En la sesión 13, p. 92, Jerónimo precisa el contenido de esa autoridad alegada por los judíos : «hoc probare credentes per quamdam auctoritatem in meo tractatu positam dicentem quod Helias vidit aerem seu ventum venire et proiciebat salvatorem in mare, conquestusque est dicens : O miser, salvacio Israel perditur. Et exit vox quedam dicens : «Helias, non est sicut credis, etc.» Es, pues, la misma autoridad que después alegó Jerónimo en la ses. 15, y su contenido coincide con la segunda parte de ella : «post quinque vero annos, etc.». De modo que esta segunda parte es auténtica, porque la habían alegado los mismos rabinos, y la primera también, porque la conceden después.

4.ª autoridad : «Legunt magistri : Decem miracula...». Baer, con los rabinos de Tortosa, admite toda la autoridad menos el final, que tiene por añadidura, que él califica de falsificación : «Et totum hoc cessavit annis quadraginta ante destruccionem templi, sicut scribitur psalmo 73 : «signa nostra non vidimus, etc.» (39).

Jerónimo no probó la autenticidad de este final (40) ; es más,

(39) El *Pugio*, 371, la trae como Jerónimo.

(40) Este es el único caso en toda la controversia de Tortosa en que Jerónimo no demostró una autoridad del *Talmud* que le hubiere sido

ni siquiera lo intentó, por no juzgarlo necesario para su argumentación. Por la autoridad, tal cual la admitían entonces los judíos, y Baer hoy con ellos, y tal cual se lee hoy en Yoma, 39 a, se prueba la existencia de esos diez milagros. La cesación de los signos se prueba suficientemente con otras dos autoridades talmúdicas que Jerónimo les había citado y los judíos no negaron, ni Baer impugna. Hélas aquí: «Legunt magistri: quadraginta annis quibus administravit Simeon iustus, veniebat semper sors Dei in manu dextera; ex tunc vero, aliquociens in dextera, aliquociens in sinistra. Item, globus lane rubeus fiebat albus; ex tunc, aliquociens sic, aliquociens non. Item, lucerna occidentalis cotidie remanebat incensa, quandoque extincta, etc» (Yoma, 21 a). Item in Talmut Ierusalmista, in libro de Yoma, capitulo quod incipit: duo hirci: dicitur: «Legunt Magistri: Quadraginta annis ante templi destruccionem repertebatur lucerna occidentalis extincta, et globus lane existebat cotidie rubeus; sors Dei veniebat ad manum sinistram; et claudebantur porte templi in sero et reperiebantur mane aperte. Dixitque eis rabi Iohanam, filius de Zacari: Templum (E. + templum), cur nos terres? iam scimus quod finis tuus erit ad destruccionem, cum de te prophetizaverit Zacarías, undecimo capitulo «Aperi, Libane, portas, et comedat ignis cedros tuos» (cf. ses. 18, pp. 129-130).

Con estas dos autoridades se puede prescindir de la cláusula «Et totum hoc cessavit, etc.», sin que sufra detrimento la argumentación de Jerónimo. Esa cláusula, caso de que fuera una añadidura, no merecería el nombre de falsificación, sino de explicación final de una autoridad, añadiendo a los signos su cesación, cesación que constaba por otros lugares auténticos (41). Por la misma vía había probado ya, más de tres siglos antes, Pedro Alfonso, la cesación de los signos: «Nosse debes quia, quadraginta annis post Christi mortem expletis, Hierosolymorum a Tito civitas fuit destructa. Item quadraginta annis antequam destrueretur, portenta et signa in eadem sunt visa, liquido indicantia quod hec templi et urbis destructio esset futura, *quemadmodum ves-*

---

negada. Con todo, no concedió que el "Et totum hoc cessavit" fuese una añadidura; antes bien, se declaró dispuesto a probar su autenticidad, pero advirtiéndoles que las otras dos autoridades alegadas eran suficientes para probar su intento: "Iam quidem duas alias quas nec dicunt, nec dicent non posse reperiri, eis in publicum deduxi, ex quibus sequitur eadem intencio" (ses. 20, p. 140).

(41) En esto no harían más que acomodarse al uso de los rabinos de su tiempo. Cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, prólogo, p. V.

trae doctrinae libri testantur. Aiunt enim quod quadraginta annis antequam subverteretur, rubra lana quae haedi cornibus annectebatur, nequaquam more solito albescebat ; candela quoque candelabri, quae ad occidentem respiciebat, ante consuetum tempus extinguebatur. Valvae praeterea templi, nullo tangente, cum magno strepitu sponte sua reserebantur. Quas cum quidam doctorum vestrorum, nomine Ioannis, filius Zachai, sic aperiri saepe vidisset, valde commotus tandem clamavit : «Quiescite» ; et adjecit : «Templum, templum, profecto cognovi quod novissima tua concrematio possidebit, sicut et propheta ait : Aperi, Libane, portas tuas, et comedat ignis cedros tuas (Zach. 11).» Cum igitur ista prodigia quadraginta annis ante destruccionem fuerint visa, et quadragesimo a Christi morte anno civitas fuerit destructa a Tito, liquido concluditur quod hec signa a tempore mortis Christi sint facta» (42).

5.ª autoridad : a) «Quia posuit michi Dominus...» y b) «et vivificemus de patre nostro semen...» : la primera del *Bĕreshit Rabbá* de Moisés ha-Darshán, y la segunda del *Bĕreshit parva, ambas son auténticas*, ya que los rabinos de Tortosa las admitieron como tales (cf. ses. 40, pp. 311-312). El mismo Baer no las impugna : sólo trata de ellas para deducir que los rabinos de Tortosa no tenían el *Bĕreshit Rabbá* de Ha-Darshán, sino el *Bĕreshit Rabbatí* ; pero ya probamos más arriba que tal deducción es falsa y que, según ya advierte Albeck, debe deducirse cabalmente lo contrario de lo que Baer afirma.

6.ª autoridad : «Quid vult dicere : Osculamini...» (ses. 28, p. 216) (43). Los judíos (cf. ses. 40, p. 314), y con ellos Baer,

(42) PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, tít. 2, M. L. 157, col. 573. Por lo demás, esta mutación de las cosas del templo, que sucedió a la muerte de N. S. Jesucristo, viene también indicada por la frase de los evangelistas: "Et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum" (Math. 27,51; cf. Mc. 15,38). Son precisamente los evangelistas judíos quienes atestiguan este hecho, mientras lo calla San Lucas (San Juan, según muchos manuscritos, también lo trae, cf. San Juan, 19, 30, con las variantes de ese versículo en la edic. de Merk (Roma, 1935). Esto indica que vieron en el signo que nos narran algo muy significativo para un judío: la ruina del templo y la cesación de la Ley antigua. Los rabinos talmudistas recogieron, pues, en este caso una tradición auténtica, basada en un hecho histórico.

(43) Véase acerca de esta autoridad, LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 53-54. Abrabanel acusa a Jerónimo de haber añadido a la autoridad la cláusula "osculamini filium" ("nashĕqú bar"), y Liebermann, aunque reconociendo que tal añadidura carece de importancia, confiesa que no se halla ni en las ediciones ni en los manuscritos de que él dispuso. Con todo, esa

acusan a Jerónimo de alegar sólo la primera mitad del texto; la segunda, en cambio, omitida por él, aplica el «osculamini filium» no al Mesías, sino a Israel («Ymo videtur quod ponentes illam auctoritatem recipiebant «osculamini filium» propter Israel», sesión 40, p. 314). Jerónimo reafirma en la misma sesión que la autoridad es tal como él la alegó, y exige que se presenten los libros para verlo («et audacter exhibeantur libri in publicum, et videatur», ses 40, p 321). Como no aparece que los judíos mostrasen en los libros el texto tal cual lo alegaban, la cuestión de la omisión nos parece dudosa, ya que tocaba a los judíos probarla, y no lo hicieron. Pero creemos que aun en el caso de que se admita el texto como lo citan los judíos, la autoridad prueba lo que Jerónimo pretende. En efecto, siendo mesiánico el salmo 2, el «osculamini filium» sacado de él no puede referirse a Israel, sino al Mesías. Puede, pues, aceptarse la interpretación que da el midrash al «osculamini filium», y negarse su aplicación a Israel, ya que esta aplicación es incompatible con la mesianidad del salmo.

7.ª autoridad: «Que est intencio Ieremie in Lamentacionibus...» (*Běreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán, cf. ses. 28, p. 216). Los judíos en la ses. 40, pp. 314-315, citan la autoridad en otra forma. Jerónimo, en la misma sesión, p. 321, les exige muestren en público esa autoridad en los libros: «exhibeantur igitur libri quia me non latet quod quemadmodum dixi vobis ad literam ita reperietis». Tampoco esta vez los rabinos probaron la autenticidad de su texo. A pesar de ello, Baer dogmatiza diciendo: «Y no hay duda de que dicho Midrash, atribuído a R Moshé ha-Darshán, salió de la casa de falsificación de Raimundo Martí, y él abrevió intencionadamente y añadió los versículos cristológicos» (44).

A nosotros nos parece lo contrario: tratándose de un texto de un libro perdido, no se puede demostrar la falsificación: si ésta se daba, ¿por qué los rabinos, que decían que la autoridad estaba cambiada, no lo probaron con el libro abierto? El que la auto-

---

cláusula la creemos auténtica, ya que los rabinos de Tortosa no la niegan, antes la explican diciendo: "Videtur quod illam ponentes auctoritatem recipiebant "osculamini filium", propter Israel" (cf. ses. 40, p. 314). Una reciente enmienda que a Sl. 2, 11-12 propone el audaz profesor de Biblia del Jewish Theological Seminary of America de Nueva York, H. L. GINSBERG, *Some Emendations in Psalms*, HUCA, XXIII (1950-51), p. 97, hace desaparecer del Salmo las palabras "nashěqu bar".

(44) *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim*, p. 34.

ridad, tal cual la citan los judíos, se encuentre en el *Eká Rabbatí*, 5, 3 (ed. Buber), nada prueba. La alegada por Jerónimo era del *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán, y los rabinos no negaron esa fuente, como solían hacerlo cuando la autoridad estaba en libro distinto del citado por Jerónimo; por consiguiente, conceden que esa autoridad, modificada o sin modificar, se hallaba en el *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán, y es de suponer que si no presentaron el libro, es porque allí *no había tales modificaciones*, que en realidad sólo se hallaban en el *Eká Rabbatí*, de donde ellos las sacaron.

8.ª autoridad: «Videbam coram me vitem...» (*Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán; cf. ses. 28, pp. 216-217). Los judíos, sesión 40, pp. 315-316, le dan otra forma, que es la que hoy se halla en el *Bĕreshit Rabbatí* (ed. Albeck, 185). Tampoco Jerónimo acepta esta forma que le dan los rabinos, aunque les dice que basta el final de la autoridad, admitido por ellos, para probar su intento (cf. ses. 40, p. 322).

Baer dice aquí también (45): «No hay duda que el texto supuesto del *Bĕreshit Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán salió de la escuela de Martí, quien abrevió muchas palabras que no tienen significación y añadió las palabras «Item, videbam coram me vitem: Iste est rex Messias, propter quem scriptum est Ps 79: «Et perfice eam quam plantavit dextera tua, et super filium hominis quem confirmasti tibi» (46).

---

(45) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 34.

(46) El *Pugio*, p. 538, trae la autoridad en la misma forma: "Plantatio ab inferius est Abraham; plantatio ab interius et superius est Messias." Pero en la p. 880 la trae así: "Plantatio ab infra est Abraham, plantatio de supra est Messias." Y esta última es la lección adoptada por Albeck, p. 185, quien, no obstante, pone en nota la otra lección de Martí. De la conducta de los rabinos en Tortosa parece deducirse la autenticidad de las dos lecciones variantes, pues si al enunciar la autoridad suponen la segunda forma: "plantam inferius: iste est Abraham; et superius: iste est rex Messias" (ses. 40, p. 316), al explicarla suponen la autenticidad de la primera, ya que dicen: "et hec est planta superior que attribuitur Messie. Sed non est in auctoritate planta superior et inferior Messie attributa, *non obstante quod possit attribui* planta inferior Abrae, in quantum Dei cognicionem habuerit ex se ipso, et ab eius disposicione; sed Messias habebit cognicionem Dei per doctrinam legis et eius predecessorum, *et hoc est superius*, et adhuc propter bonam disposicionem suimet, *et hoc est inferius*" (ses. 40, p. 316).

Nos parece que esta aplicación *concesiva* al Messías de la planta superior e inferior, no la hubieran hecho los rabinos de no conocer la existencia de lecciones variantes que la apoyaban. Lo mismo se confirma

Para nosotros *no hay duda* de que el texto se hallaba *realmente* en el *Bĕreshit Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán, ya que Jerónimo lo cita de ese libro, y los rabinos no rechazan esa fuente. La *forma* en que se hallaba no puede deducirse de la controversia, ya que ambas partes afirman *su forma*, pero ninguno la prueba. Tampoco podemos recurrir al libro, porque se ha perdido. No queda más que una mera presunción, y ésa es de autenticidad a favor de la forma citada por Jerónimo: el libro en cuestión se perdió *después de la* Controversia de Tortosa: ¿por qué lo dejaron perderse los judíos, si con él podían probar la falsificación del *Pugio fidei* y de las autoridades alegadas en Tortosa? Todo induce a crer que, en ese supuesto, su interés estaba en conservarlo, y el libro no se hubiera perdido.

Baer insiste mucho, a propósito de este texto, en el sentido cristológico que entraña, tal, que arguye la intromisión de una mano cristiana. Ya demostramos más arriba la endeblez de este fundamento; pero bueno es advertir que pierde toda consistencia al tratarse de Moshé ha-Darshán, cuyas obras parece que se perdieron precisamente por el desfavor con que fueron miradas por los judíos a causa de las interpretaciones cristianas a que se prestaban.

9.ª autoridad: «Dixit rabi Osua, filius Levi · Attende huc et videbis...» (*Bĕreshit Rabbá*, cf. ses. 28, pp. 217-218; según el *Pugio*, 355, 755-756: *Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán). Respuesta judía en la ses. 40, p. 316: No encontramos tal texto: «dicit iudeus quod illam auctoritatem in suis codicibus non invenit; dato tamen quod repperiatur...». La explicación que intentan demuestra que no estaban exentos del temor de que Jerónimo la encontrase. Este, en la misma sesión, p. 316, hace caso omiso de la negación judía, y responde a la explicación condicional que hicieron, cual si no hubiera duda de su autenticidad (¿se había probado ésta en la misma sesión?).

Baer dice: «Schiller-Szinessy, p. 137, pone la acusación de falsificación, y Epstein, p. 23, busca salvar el texto. *Testifica* la falsificación el texto «femina circumdabit virum» (Jer. 31, 22), que es un arma ordinaria de la polémica cristiana» (47).

El argumento, como se ve, es bien pobre, por basarse en un

---

por la doble lección del *Pugio*. Y quizá esta multiplicidad de variantes deba hacerse extensiva a otras autoridades en que disintieron los rabinos y Jerónimo. Ello sería un buen principio de solución y salvaría por igual la buena fe de ambas partes.

(47) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 35.

criterio interno que ya antes hemos rechazado. Tanto más, que ni siquiera se puede hablar de consentimiento de la tradición patrística en la interpretación mesiánica de este texto, pues si bien San Jerónimo lo interpreta mesiánicamente («absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, femina circumdabit virum —el Mesías—gremio uteri sui», M. L. 24, 914-915), hay exégetas cristianos antiguos y modernos que lo entienden, no en sentido mesiánico, sino en el sentido de la exégesis judía : la Sinagoga volverá a Dios (48).

Por consiguiente, respecto a la autenticidad de esta autoridad adoptamos la misma posición que ya expresamos en la autoridad anterior : las razones son las mismas, por haber sido sacada del mismo libro. Sólo que la presunción de autenticidad aumenta por el hecho de haber intentado los rabinos su explicación.

10.ª autoridad : «Legunt magistri : Decem reges regnarunt...» (*Běreshit Rabbá*, cf. ses. 29, pp. 224-225 ; en el *Puggio*, p. 397, se atribuye al *Běreshit Rabbá major*, o sea, al libro de Moshé ha-Darshán).

Los judíos (ses. 41, p. 326) no lo encontraron en la fuente alegada, sino en el Pirqé R. Eli'ézer, aunque en forma algo modificada (49). Para Baer, «la intención de la falsificación de Martí es evidente : identificar al Mesías con el Dios de Israel» (50).

Para nosotros, lo más que podría deducirse (y aun eso les niega Jerónimo) es que la autoridad estaba en el *Pirqé* Rabbi Eli'ézer en la forma alegada por los rabinos. Respecto a si se encontraba o no en el Midrash de Ha-Darshán, de donde Jeró-

(48) Cf. PRADO, *Praelect. Biblic.* Vet. Test. I, 1934, p. 415. Confesamos, no obstante, que las razones aducidas por Jerónimo de Santa Fe nos parecen demostrar la imposibilidad de ese sentido de la exégesis sinagogal: no sería eso *nada nuevo*, y el profeta dice expresamente: "Quia *creavit Dominus novum super terram*: femina circumdabit virum" (Jer. 31, 22). Advertimos, empero, que en "La Sainte Bible", de Pirot-Clamer, VII, París, 1947, L. Dennefeld prefiere, entre las muy diversas interpretaciones antiguas y modernas, la exégesis de que "la Sinagoga volverá a Yahwé".

(49) "Respondet iudeus quod dicta auctoritas non reperitur in Beresith Rabba, ubi allegat dictus magister Ieronimus. Reperit in Pereq rabi Elyezer, tamen non per modum quem ipse allegat" (ses. 41, p. 326). Adviértase de paso que si afirman que esa autoridad alegada por Jerónimo *no se encuentra en la fuente* alegada por Jerónimo, es que conocían y tenían dicha fuente (la obra de Ha-Darshán), que es contra lo que el Dr. Baer vimos pretendía. Véase también cómo corrigen a Jerónimo cuando creen se ha equivocado de fuente.

(50) *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim*, p. 35.

nimo la tomó, y a qué forma revestía en dicho Midrash, nos atenemos a lo dicho respecto de las autoridades anteriores. Y esto tanto más cuanto que los mismos rabinos no parecían estar muy seguros de que el texto no se hallase *también* en la forma alegada por Jerónimo, ya que añaden, intentando explicarlo: «Et dato quod verbum prefatum sit quemadmodum dictus magister Ieronimus allegat illud, non probabit quod Messias sit ipse Deus; nam intencio est quod, etc.» (ses. 41, p. 326).

En la misma ses. 41, p. 329, Jerónimo admite las dos fuentes «in Beresith Rabba et in Pereq rabi Eliezer», pero dice que los rabinos suprimieron el 9.° (= Augusto), y corrobora que el décimo es el Mesías, ya que su reino será eterno por los textos de Dan. 2, 35, y 2, 44, alegados en la misma autoridad, tal cual él la puso. Así rechaza la interpretación judía, sin preocuparse gran cosa de probar la autenticidad, cosa que suele observar siempre que los rabinos explican una autoridad, aunque la nieguen: Jerónimo juzgaba esa explicación como una especie de concesión tácita de la autenticidad.

11.ª autoridad: «Quid psalmista voluit dicere, ps. 48...» (Glosa moralis super psalterio—*Midrash Tĕhil·lim*—, cf. ses. 30, p. 235).

Los rabinos de Tortosa concedieron la autoridad y su fuente, pero dándole forma algo distinta (ses. 42, pp. 336-337); en esa forma, alegada por ellos, es como se encuentra hoy en la ed. Buber, 278.

Jerónimo respondió en la misma ses. 42, p. 344: «Dico auctoritatem prefatam fore eodem modo quo allegavi, nam absolute inquit quod omnes descendebant ad infernum. Alias exhibeantur libri auctentici, et videatur.» Es decir, ambas partes, cristiana y judía, sostuvieron la autenticidad de su lección, pero ninguna presentó los códices.

La variante esencial está en las siguientes palabras: Jerónimo: «Dives quidem dicitur qui est dives in sciencia legis, et pauper qui est pauper in ea. Simul in unum descendunt ad infernum, eciam quod sint duces seu capita studiorum» (ses. 30, p. 235). Judíos de Tortosa: «Dives in lege, iste est Dohec Adomita et Achitofel; et quia non servarunt legem, descendunt in infernum, quamvis 'sicut' (E. sint) capita studiorum; et pauper in lege, omnis qui habebat potestatem addiscendi, et non didiscit» (ses. 42, p. 337).

Jerónimo, según esto, sustituiría lo particular por lo universal. Sea lo que sea de la verdadera lección, creemos que Jerónimo

criterio interno que ya antes hemos rechazado. Tanto más, que ni siquiera se puede hablar de consentimiento de la tradición patrística en la interpretación mesiánica de este texto, pues si bien San Jerónimo lo interpreta mesiánicamente («absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, femina circumdabit virum —el Mesías—gremio uteri sui», M. L. 24, 914-915), hay exégetas cristianos antiguos y modernos que lo entienden, no en sentido mesiánico, sino en el sentido de la exégesis judía: la Sinagoga volverá a Dios (48).

Por consiguiente, respecto a la autenticidad de esta autoridad adoptamos la misma posición que ya expresamos en la autoridad anterior: las razones son las mismas, por haber sido sacada del mismo libro. Sólo que la presunción de autenticidad aumenta por el hecho de haber intentado los rabinos su explicación.

10.ª autoridad: «Legunt magistri: Decem reges regnarunt...» (*Běreshit Rabbá*, cf. ses. 29, pp. 224-225; en el *Puggio*, p. 397, se atribuye al *Běreshit Rabbá major*, o sea, al libro de Moshé ha-Darshán).

Los judíos (ses. 41, p. 326) no lo encontraron en la fuente alegada, sino en el Pirqé R. Eli'ézer, aunque en forma algo modificada (49). Para Baer, «la intención de la falsificación de Martí es evidente: identificar al Mesías con el Dios de Israel» (50).

Para nosotros, lo más que podría deducirse (y aun eso les niega Jerónimo) es que la autoridad estaba en el *Pirqé* Rabbi Eli'ézer en la forma alegada por los rabinos. Respecto a si se encontraba o no en el Midrash de Ha-Darshán, de donde Jeró-

(48) Cf. PRADO, *Praelect. Biblic.* Vet. Test. I, 1934, p. 415. Confesamos, no obstante, que las razones aducidas por Jerónimo de Santa Fe nos parecen demostrar la imposibilidad de ese sentido de la exégesis sinagogal: no sería eso *nada nuevo*, y el profeta dice expresamente: "Quia *creavit Dominus novum super terram*: femina circumdabit virum" (Jer. 31, 22). Advertimos, empero, que en "La Sainte Bible", de Pirot-Clamer, VII, París, 1947, L. Dennefeld prefiere, entre las muy diversas interpretaciones antiguas y modernas, la exégesis de que "la Sinagoga volverá a Yahwé".

(49) "Respondet iudeus quod dicta auctoritas non reperitur in Beresith Rabba, ubi allegat dictus magister Ieronimus. Reperit in Pereq rabi Elyezer, tamen non per modum quem ipse allegat" (ses. 41, p. 326). Adviértase de paso que si afirman que esa autoridad alegada por Jerónimo *no se encuentra en la fuente* alegada por Jerónimo, es que conocían y tenían dicha fuente (la obra de Ha-Darshán), que es contra lo que el Dr. Baer vimos pretendía. Véase también cómo corrigen a Jerónimo cuando creen se ha equivocado de fuente.

(50) *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim*, p. 35.

nimo la tomó, y a qué forma revestía en dicho Midrash, nos atenemos a lo dicho respecto de las autoridades anteriores. Y esto tanto más cuanto que los mismos rabinos no parecían estar muy seguros de que el texto no se hallase *también* en la forma alegada por Jerónimo, ya que añaden, intentando explicarlo: «Et dato quod verbum prefatum sit quemadmodum dictus magister Ieronimus allegat illud, non probabit quod Messias sit ipse Deus; nam intencio est quod, etc.» (ses. 41, p. 326).

En la misma ses. 41, p. 329, Jerónimo admite las dos fuentes «in Beresith Rabba et in Pereq rabi Eliezer», pero dice que los rabinos suprimieron el 9.º (= Augusto), y corrobora que el décimo es el Mesías, ya que su reino será eterno por los textos de Dan. 2, 35, y 2, 44, alegados en la misma autoridad, tal cual él la puso. Así rechaza la interpretación judía, sin preocuparse gran cosa de probar la autenticidad, cosa que suele observar siempre que los rabinos explican una autoridad, aunque la nieguen: Jerónimo juzgaba esa explicación como una especie de concesión tácita de la autenticidad.

11.ª autoridad: «Quid psalmista voluit dicere, ps. 48...» (Glosa moralis super psalterio—*Midrash Tĕhil·lim*—, cf. ses. 30, p. 235).

Los rabinos de Tortosa concedieron la autoridad y su fuente, pero dándole forma algo distinta (ses. 42, pp. 336-337); en esa forma, alegada por ellos, es como se encuentra hoy en la ed. Buber, 278.

Jerónimo respondió en la misma ses. 42, p. 344: «Dico auctoritatem prefatam fore eodem modo quo allegavi, nam absolute inquit quod omnes descendebant ad infernum. Alias exhibeantur libri auctentici, et videatur.» Es decir, ambas partes, cristiana y judía, sostuvieron la autenticidad de su lección, pero ninguna presentó los códices.

La variante esencial está en las siguientes palabras: Jerónimo: «Dives quidem dicitur qui est dives in sciencia legis, et pauper qui est pauper in ea. Simul in unum descendunt ad infernum, eciam quod sint duces seu capita studiorum» (ses. 30, p. 235). Judíos de Tortosa: «Dives in lege, iste est Dohec Adomita et Achitofel; et quia non servarunt legem, descendunt in infernum, quamvis 'sicut' (E. sint) capita studiorum; et pauper in lege, omnis qui habebat potestatem addiscendi, et non didiscit» (ses. 42, p. 337).

Jerónimo, según esto, sustituiría lo particular por lo universal. Sea lo que sea de la verdadera lección, creemos que Jerónimo

demuestra, sin pretenderlo expresamente, que su argumentación es válida aun con la lección judía, dado que el conocimiento y estudio de la Ley se equiparaba al cumplimiento de los preceptos, y, por consiguiente, el juicio sobre un «dives in lege», aunque no la observase, tenía que ser favorable y no condenatorio.

A propósito de la autoridad: «Contra doctores legis ignis inferni non habet potestatem», respondieron los judíos: «In auctoritate non dicitur: iusti nullo modo intrant; sed dicunt: doctores legis, scilicet, hii qui fecerunt aliqua peccata propter que intrant in infernum; et dicitur quod hii, propter scienciam quam habent, ignis inferni non habet potestatem in eos, quamvis sint privati gloria paradisi» (ses. 42, p. 337).

La respuesta que en la misma sesión, pp. 344-345, dió Jerónimo a esta réplica judía, la creemos aplicable también a la autoridad de que tratamos, tal cual la alegan los judíos Por eso la transcribimos entera, para que el lector pueda juzgar por sí mismo:

«Dico quod istud verbum *thalmide hahamim,* que est in auctoritate, quod idem est quod *doctores legis,* est maius gradus preheminencie hominum quam vos tribuitis hominibus in divino servicio; adeo quod sunt, secundum oppinionem talmudistarum, in maiori gradu quam prophete; et ideo maiori pena plectuntur venientes contra eorum verba quam venientes contra verba Dei; et eciam quod qui habet illud officium, studendi scilicet talmud, *est in maiori reputacione quam si observasset omnia mandata legis*; et, secundum oppinionem vestram, est liber et immunis a quocumque servicio divino, nam sentencia talis est quod *studere in lege talmudica est equale omnibus divinis preceptis.* Ergo. quando inquit doctor quod ignis inferni non habebat potestatem in eis, dixit *propter homines meritorios* quos vos, iudei, potestis habere. Argumentum ergo vestrum est nullum» (ses. 42, pp. 344-345).

12ª autoridad: a) «Iustus periit in iusticia sua: dicunt rabini quod hoc est dictum de Moyse...» (Glosa moralis super Ecclesiastes—*Midrash Qohélet*—; cf. ses. 30, p. 236)

b) «Consideremus opera Dei... Dicit rabi Iehuda, filius rabi Simeon...» (Glosa moralis super Ecclesiastes—*Midrash Qohélet*—; cf. ses. 30, p. 301).

De la primera autoridad deduce Jerónimo que Moisés fué al infierno por el pecado de Adán, y si Moisés, siendo tan santo, no se libró del infierno, menos se librarían los demás (ses, 30, p. 236). De la segunda deduce que el Mesías había de morir por el pecado de Adán (ses. 30, pp. 238-239).

Los judíos, en su respuesta (ses. 42, pp. 238 y 340-341), di-

cen en sustancia que las dos autoridades son una sola—la b), la primera parte; la a) la segunda parte—, y es sobre las palabras «Vide opera Dei» (Ecl. 7,14), no sobre el texto «iustus perit in iusticia sua» (Ecl. 7,16); toda ella se refiere a Moisés, y no parte a Moisés y parte al Mesías; y trata de la muerte corporal de Moisés, en que incurrió por el pecado de Adán, y no de su bajada al infierno.

Las correcciones que hacen a la autoridad de Jerónimo son: a) que en la autoridad no están las palabras «tu es causa mortis illius iusti», que alegó Jerónimo; b) que, dado que estén esas palabras, se refieren a Moisés, porque se añaden luego estas otras omitidas por Jerónimo: «hora qua dixit Deus Moysi: Iam propinquaverunt dies tui ad moriendum (Deut. 31,14), cui assimilabatur Moyses, etc.»; c) en la autoridad no se encuentra el texto de Zacarías (9,9) alegado por Jerónimo: «Ecce rex tuus veniet tibi iustus, salvator ipse».

La crítica de Baer coincide con la de los rabinos de Tortosa, aunque reconoce que las palabras «tu es causa mortis illius iusti» se encuentran en las ediciones actuales («ellas se encuentran en nuestras ediciones») (51). En este caso, las correcciones se reducen a las consignadas en las letras b) y c). La de la letra c), o sea el texto de Zacarías 9,9, no pertenece en el *Pugio* (p. 562) a la autoridad, sino que la alega el mismo Martí para demostrar que el *iustus* se entiende del Mesías (52). Así, la corrección de la auto-

(51) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 36.

Cf. también LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, 54-55, donde demuestra la autenticidad de esta autoridad tal cual la alega Martí, defendiéndola de las impugnaciones de Abrabanel. Acerca de éste, que niega la cláusula "tu es causa mortis illius justi", dice Liebermann: "También aquí R. I. Abrabanel copia al *Yalquṭ* y no vió la lección del Midrash" (p. 55).

(52) Y aun ha de entenderse del Mesías, no exclusivamente, sino principalmente. Véase nota de Voisin (*Pugio*, p. 562): "Haec lege aliter, nimirum prout scripta sunt in Majoricano et Barc. exemplari his verbis:

"Nota quod ipse Sadik, id est, Iustus, nullus alius potest esse melius quam Messias, seu Christus, qui Sadik, id est, iustus, dictus est, Zach. 9."

Etenim hunc Midrasch Kohelet locum non solum de Messia intelligi, sed eciam de aliis, docent sequentia verba, quae refert Raymundus noster infra cap. 9."

El mismo fin tiene la glosa de Rashi que a continuación aducen tanto el *Pugio* (p. 562) como Jerónimo: "Nullatenus potest illud exponi nisi de Rege Messia." Confesamos, sin embargo, que Jerónimo, en su respuesta (ses. 42, p. 347), parece considerar el texto de Zach. 9, 9, como perteneciente a la autoridad ("sive per textum prophete *iam in auctoritate allegatum*").

ridad se reduce a la consignada en la letra b), a saber, la omisión del texto del Deuter. 31,14. A pesar de esto, no vacila Baer en llamar falsificador a R. Martí, a propósito de esta autoridad.

Jerónimo, en su respuesta, prueba: 1.º) que la autoridad a) no puede entenderse, como quieren los judíos, de la muerte temporal de Moisés, de la cual se hubiera librado si Adán no hubiera pecado: «Dico quod hoc non habet locum: nam doctores talmudiste referunt quod solos tres homines fuerunt qui mortui sunt propter peccatum Ade, inter quos Moyses minime computatur. Unde necessario cogimini dicere quod condempnacio Moysi, de qua fit mencio in auctoritate, est condempnacio inferni, et non de morte corporali» (ses. 42, p. 345).

Nada respondieron los judíos a esa razón de Jerónimo, que, como se ve, prueba, aunque se incluya en la autoridad el texto del Deut. 31,14, según exigían los judíos, exigencia a la que Jerónimo no tuvo dificultad en acceder.

2.º) Les probó que el *iustus,* cuya muerte causó el pecado de Adán, no pudo ser Moisés, sino el Mesías: «Et illud quod dicitis quod illud ubi dicitur *iustus* intelligitur de Moyse, non potest habere locum, sive propter racionem superius dictam, quod mors Moysi non fuerit propter peccatum Ade, sive per textum prophete iam in auctoritate allegatum, scilicet: «Ecce rex tuus veniet tibi iustus et salvator ipse» (Zach. 9,9; ses. 42, p. 347).

Tampoco a esta razón respondieron los rabinos; y aun prescindiendo del texto de Zach. 9,9 (que, aun sin formar parte de la autoridad, puede servir de norma para interpretar el sentido de la palabra *iustus*), la razón primera, a la que los judíos no respondieron, hace inaplicable en este caso la palabra *iustus* a Moisés.

3.º) Por lo tanto, Jerónimo concede que la autoridad *es una sola,* pero se cree autorizado a sacar dos conclusiones de ella, una de cada parte: «Dico quod licet sit hoc totum una auctoritas, nichil perditur; nam ex parte una conclusi Moysen ivisse ad infernum propter peccatum Ade; et ex alia parte auctoritatis, dictum peccatum fuisse causam mortis Messie» (ses. 42, p. 347).

Como se ve, la argumentación hecha a base de esta autoridad procedió en la Controversia a base de las correcciones hechas en ella por los judíos, excepto la cláusula «tu es causa mortis illius iusti», en cuya supresión parece estaban equivocados (pues encontrándose en las ediciones actuales, es indicio de que los judíos posteriores las tuvieron como auténticas); incluso no parecían muy seguros de que hubieran de suprimirse, ya que, por si se encuentra, dan una explicación. Tal vez entonces se hallaban va-

riantes acerca de esa lección en los mismos libros de los judíos (53).

En cuanto a la omisión del «Quando autem dixit Deus Moysi : Dies tui appropinquarunt ad mortem» (Deut. 31,14), que es la única objeción seria que se puede hacer a la autoridad presentada, no tiene importancia alguna, pues que es falso que se omitiera con la intención de apartar el sentido de Moisés y aplicarlo al Mesías : el sentido de esa parte de la autoridad lo aplica Jerónimo a Moisés, y lo mismo R. Martí, que cierra así su argumentación : «Si Moyses, inquam, talis ac tantus *a detentione carceris regis coelorum* ob peccatum primae matris nequivit esse exceptus, ut praemissa parabola docet, quanto minus aliquis alius?» (*Pugio*, 620). Si, pues, suprimieron el texto del Deut. 31,14, que sirve en la autoridad como de introducción a la comparación (Moisés encarcelado por el pecado de su madre, ya que le parió en la cárcel), no fué con intención de falsificar, sino porque no lo creían necesario para determinar el sentido, que ya estaba claro sin él.

Autoridades 13.ª, 14.ª, 15.ª, 16.ª y 17.ª : Se citan todas ellas a nombre del *Bĕreshit Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán. Por consiguiente, téngase en cuenta lo dicho a propósito de las autoridades 7.ª, 8.ª y 9.ª. Creemos que con eso basta para que el lector vea la imposibilidad en que tieue que hallarse el Dr. Baer en orden a impugnar su autenticidad. Por eso juzgamos mejor no detenernos en recorrer su argumentación, cosa que nos alargaría demasiado. Sólo advertiremos respecto a la autoridad 16.ª a), y esto por no ser de Ha-Darshán, sino del Targum, que el mismo Baer no la impugna : «En el punto de la traducción rara : «erit sacrificium annonae», yo dejo la decisión a los especiaistas de las lecciones del Targum» (54).

También es digno de notarse que la autoridad 13.ª la admiten los judíos como perteneciente al «Beresith Rabba rabi Moysi Darsan (ses 42, p. 338), y sólo hacen en ella esta pequeña corrección : «Et textus quos inducit magister Ieronimus in verbo, quod est unus scilicet : «A manu inferni redimam eos, et a morte liberabo eos» (Os. 13, 14) ; alius vero : «Redempti a Deo redibunt, et venient ad Syon, etc.» (Is. 35, 10), non sunt in auctoritate» (ses. 42. p. 339). ¿No prueba claramente esta concesión de la autoridad, y más aún la corrección de ella, que los judíos de Tortosa tenían en sus manos el *Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán? En verdad, no comprendemos cómo el Dr. Baer, que

(53) Cf. la discusión de toda esta autoridad en LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 54-55.

(54) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 39, nota.

ridad se reduce a la consignada en la letra b), a saber, la omisión del texto del Deuter. 31,14. A pesar de esto, no vacila Baer en llamar falsificador a R. Martí, a propósito de esta autoridad.

Jerónimo, en su respuesta, prueba : 1.°) que la autoridad a) no puede entenderse, como quieren los judíos, de la muerte temporal de Moisés, de la cual se hubiera librado si Adán no hubiera pecado : «Dico quod hoc non habet locum : nam doctores talmudiste referunt quod solos tres homines fuerunt qui mortui sunt propter peccatum Ade, inter quos Moyses minime computatur. Unde necessario cogimini dicere quod condempnacio Moysi, de qua fit mencio in auctoritate, est condempnacio inferni, et non de morte corporali» (ses. 42, p. 345).

Nada respondieron los judíos a esa razón de Jerónimo, que, como se ve, prueba, aunque se incluya en la autoridad el texto del Deut. 31,14, según exigían los judíos, exigencia a la que Jerónimo no tuvo dificultad en acceder.

2.°) Les probó que el *iustus,* cuya muerte causó el pecado de Adán, no pudo ser Moisés, sino el Mesías :«Et illud quod dicitis quod illud ubi dicitur *iustus* intelligitur de Moyse, non potest habere locum, sive propter racionem superius dictam, quod mors Moysi non fuerit propter peccatum Ade, sive per textum prophete iam in auctoritate allegatum, scilicet : «Ecce rex tuus veniet tibi iustus et salvator ipse» (Zach. 9,9 ; ses. 42, p. 347).

Tampoco a esta razón respondieron los rabinos ; y aun prescindiendo del texto de Zach. 9,9 (que, aun sin formar parte de la autoridad, puede servir de norma para interpretar el sentido de la palabra *iustus*), la razón primera, a la que los judíos no respondieron, hace inaplicable en este caso la palabra *iustus* a Moisés.

3.°) Por lo tanto, Jerónimo concede que la autoridad *es una sola,* pero se cree autorizado a sacar dos conclusiones de ella, una de cada parte : «Dico quod licet sit hoc totum una auctoritas, nichil perditur ; nam ex parte una conclusi Moysen ivisse ad infernum propter peccatum Ade ; et ex alia parte auctoritatis, dictum peccatum fuisse causam mortis Messie» (ses. 42, p. 347).

Como se ve, la argumentación hecha a base de esta autoridad procedió en la Controversia a base de las correcciones hechas en ella por los judíos, excepto la cláusula «tu es causa mortis illius iusti», en cuya supresión parece estaban equivocados (pues encontrándose en las ediciones actuales, es indicio de que los judíos posteriores las tuvieron como auténticas) ; incluso no parecían muy seguros de que hubieran de suprimirse, ya que, por si se encuentra, dan una explicación. Tal vez entonces se hallaban va-

riantes acerca de esa lección en los mismos libros de los judíos (53).

En cuanto a la omisión del «Quando antem dixit Deus Moysi : Dies tui appropinquarunt ad mortem» (Deut. 31,14), que es la única objeción seria que se puede hacer a la autoridad presentada, no tiene importancia alguna, pues que es falso que se omitiera con la intención de apartar el sentido de Moisés y aplicarlo al Mesías : el sentido de esa parte de la autoridad lo aplica Jerónimo a Moisés, y lo mismo R. Martí, que cierra así su argumentación : «Si Moyses, inquam, talis ac tantus *a detentione carceris regis coelorum* ob peccatum primae matris nequivit esse exceptus, ut praemissa parabola docet, quanto minus aliquis alius?» (*Pugio*, 620). Si, pues, suprimieron el texto del Deut. 31,14, que sirve en la autoridad como de introducción a la comparación (Moisés encarcelado por el pecado de su madre, ya que le parió en la cárcel), no fué con intención de falsificar, sino porque no lo creían necesario para determinar el sentido, que ya estaba claro sin él.

Autoridades 13.ª, 14.ª, 15.ª, 16.ª y 17.ª : Se citan todas ellas a nombre del *Běreshit Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán. Por consiguiente, téngase en cuenta lo dicho a propósito de las autoridades 7.ª, 8.ª y 9.ª. Creemos que con eso basta para que el lector vea la imposibilidad en que tiene que hallarse el Dr. Baer en orden a impugnar su autenticidad. Por eso juzgamos mejor no detenernos en recorrer su argumentación, cosa que nos alargaría demasiado. Sólo advertiremos respecto a la autoridad 16.ª a), y esto por no ser de Ha-Darshán, sino del Targum, que el mismo Baer no la impugna : «En el punto de la traducción rara : «erit sacrificium annonae», yo dejo la decisión a los especiaistas de las lecciones del Targum» (54).

También es digno de notarse que la autoridad 13.ª la admiten los judíos como perteneciente al «Beresith Rabba rabi Moysi Darsan (ses 42, p. 338), y sólo hacen en ella esta pequeña corrección : «Et textus quos inducit magister Ieronimus in verbo, quod est unus scilicet : «A manu inferni redimam eos, et a morte liberabo eos» (Os. 13, 14) ; alius vero : «Redempti a Deo redibunt, et venient ad Syon, etc.» (Is. 35, 10), non sunt in auctoritate» (ses. 42. p. 339). ¿No prueba claramente esta concesión de la autoridad, y más aún la corrección de ella, que los judíos de Tortosa tenían en sus manos el *Běreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán? En verdad, no comprendemos cómo el Dr. Baer, que

(53) Cf. la discusión de toda esta autoridad en LIEBERMANN, *Shěqi'in*, pp. 54-55.

(54) *Ha-Midrashim ha-mězuyyafim*, p. 39, nota.

tanto estudió el manuscrito de la Controversia haya podido afirmar lo contrario (55).

Igualmente admiten la autoridad 14.ª, y ésta sin correcciones : se limitan a explicarla en conformidad con su fe (cf. ses. 42, pp. 339-340 (56).

A la 15.ª «Ego sum pharao...», respondieron : «hunc sermo-

---

(55) Sobre la autenticidad de esta autoridad 13, cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, pp. 56-57, donde advierte que ni Abrabanel ni R. Ishaq Natán—que únicamente impugnan como añadidura el versículo de Isaías 35, 10— tuvieron el Midrash del Darshán. "La intención de R. Natán—añade Liebermann—es que en los Midrashim pequeños de los que él tomó esta narración no se hallaba este versículo" (p. 57). Jerónimo, en la ses. 42, pp. 345-346, arguye por los textos negados cual si hubieran sido concedidos. Y, en efecto, parece que su autenticidad fué finalmente admitida por los rabinos, ya que, en la ses. 56, p. 475, Astruch alude incidentalmente a esta autoridad, y la explica diciendo fué dicha por modo de visión o revelación ; pero nada dice contra su autenticidad tal cual la alegó Jerónimo. El texto de Isaías, 35, 10, como el comentario del Darshán "Nihil aliud est hec Syon, hic nominata, quam Paradisus", había sido ya alegado varias veces por Jerónimo (cf. ses. 23, p. 157 ; ses. 26, pp. 199-200). Los rabinos, que primero la negaron en la ses. 24, p. 174 —"in eius codicibus minime reperitur ; et quomodolibet sit, videtur dictum fuisse per viam sermonis"—, parecen haberla ya concedido en la ses. 37 (respondiendo a la ses. 26), primero, porque conceden su contenido (p. 289, comparada con las pp. 199-200), y segundo, porque dicen en la p. 289 : "Praeterea, *ad auctoritates de Beresith Rabba*... respondet iudeus quod nunquam negavit esse Ierusalem altam..." Dicen *autoridades* : luego al menos dos ; una es : "In die quo se appropinquavit finis Moysis, etc." (cf. ses. 26, pp. 205-206) ; otra es este final que nos ocupa ; son las dos únicas que del *Bĕrcshit Rabbá* alegó Jerónimo en toda la ses. 26, a la que aquí responden los rabinos, y ambas tenían el mismo fin : probarles la existencia de la Jerusalén celestial.

Los judíos, en la ses. 39, p. 305, renunciaron a toda ulterior discusión de la cuestión.

La autoridad, pues, parece haber sido concedida. Y decimos parece, y no lo afirmamos con seguridad, porque Jerónimo volvió a alegar esta autoridad, como final de la autoridad de Quippot (cf. autoridad 15), y los rabinos, en la ses. 42, p. 339, negaron, no precisamente su autenticidad, sino que se *hallase allí*. No obstante, Jerónimo, en la ses. 42, p. 346, sigue arguyendo por esta parte negada, cual si constara de su autenticidad, y de que era el final de la de Quippot.

(56) Sobre la autenticidad de esta 14.ª autoridad, véase LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 58. Esta autoridad ya fué aducida contra Naḥmánides por Pablo Cristiano, en la Disputa de Barcelona, y Naḥmánides admitió su autenticidad. Si a esto añadimos que los Rabinos de Tortosa la admitieron también sin modificación alguna, parece claro que su autenticidad es innegable.

nem non habemus» (ses. 43, p. 350) (57); pero, por si acaso se encontraba, también procuraron explicarla.

La autoridad 16.ª la admiten, aunque reformada (ses. 44, p. 367). Lo cual vuelve a probarnos que tenían la obra de Ha-Darshán. Jerónimo (ses. 44, p. 370), aunque no admite la mutación introducida por los rabinos, les advierte y demuestra que la autoridad prueba igualmente en la forma en que ellos la proponen: «Dico quod esto quod eam mutetis ad votum, si tamen concesseritis, *prout confessi iam estis*, quod rabi Samuel dixerit quod Melchisedech, cum panem et vinum Abrahe obtulerit seu obtulit, docuit sibi actus sacerdocii, cum hoc de necessario sequetur mea conclusio. Nam si illi actus sacerdocii de sacrificiis templi intelligebantur, melius fuisset illi quod obtulisset ei de animalibus illis que consueverant immolari in templo, quam panem atque vinum. Principale namque sacrificii erant animalia, non autem panis proposicionis et vinum. Cum dicitur ergo quod ipse obtulerit sibi panem et vinum, et declarat doctor quod cum illo docuit sibi actus sacerdocii, necessario sequitur quod loquebatur de sacrificio principali, quod hodie fit, quod quidem est panis et vinum, omnibus aliis sacrificiis non immerito resecatis» (ses. 44, p. 370). Los rabinos nada respondieron a este argumento de Jerónimo que, como se ve, procede a base de la autoridad tal cual ellos la leyeron (58).

En cuanto a la 17.ª autoridad, los judíos la negaron en todas sus partes: «Iudeus respondet se non reperire, hanc prenominatam auctoritatem, nec prestat ei fidem et ideo non sibi expedit

---

(57) LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 54, dice a propósito de esta autoridad 15 que negaron los judíos en redondo: Abrabanel objetà: "Aun aduce el converso (Jerónimo) otra *haggadá* del *Bĕreshit Rabbá Zuṭa*: "y dijo Faraón, etc."; pero añade en ella, por la malicia de su corazón, todo esto: "¿es posible que el Redentor sea aceptador de personas?, etc...". Y todo esto que añade es vaciedad y mentira, etc." Y comenta Liebermann: "El texto se encuentra en el *Pugio*, p. 828, pero no a nombre del *Bĕreshit Rabbá Zuṭa*, sino a nombre del *Bĕreshit Rabbá*, y se refiere, al parecer, al *Bĕr. Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán." La negación de los rabinos es, cuando menos, muy sospechosa: primero, porque la negaron en redondo, sin advertir, como solían hacerlo, que, al menos parte de ella, se hallaba en el *Bĕreshit Rabbá Zuṭa*; segundo, porque intentan explicarla, cosa que manifiesta tenían temor de que Jerónimo la hallase. Este, en la ses. 43, p. 353, rechazó la explicación judía, prescindiendo de la negación de su autenticidad. Ignoramos si en el entretanto la había demostrado.

(58) La discusión de la autenticidad de esta autoridad véase en LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 57.

eidem respondere» (ses. 44, p. 370), Jerónimo, en su respuesta, señala el motivo de negación tan terminante: «Ego enim quamdam notabilem auctoritatem, et valde claram, si bene recolo, superius allegavi, que ad literam inquit qualiter Deus tempore Messie omnia cibaria in lege mosayca prohibita esset licenciaturus. *Vos quidem eam ita claram attendentes, quod nullam glosam extraneam paciatur, dicitis quod eam in vestris codicibus minime reperitis*; ducti tamen timore ne eam ego ipse investigarem, et ad oculum, ut consuevi, publice demonstrarem, dixistis quod nullam ei fidem adhibebatis vel prestabatis» (ss. 44, p. 372).

Como no consta que Jerónimo probara después la autenticidad, hay que atenerse, sobre ella, a las normas generales que ya hemos dado acerca de las autoridades sacadas del *Bĕreshit Rabbá* de Ha-Darshán.

Sólo añadiremos que la negación judía aquí tiene aún menos valor que en cualquier otra autoridad, porque a renglón seguido negaron otra que era auténtica, y cuya autenticidad sin duda conocían: «Item illud verbum in quo dicitur: *lamancia semo hazir*, etc. quia vocatur nomen eius *hazir*, nam Deus debet restituere eum ad Israel. *Ignoramus* verbum tale, nec credimus ei» (ses. 44, p. 370. Cf. *Wa-yiqrá Rabbá,* 13,5).

El comentario que Baer hace a esta negación es bastante expresivo. Después de decir que Epstein le entregó citas con el texto del *hazir* y comentarios, añade: «Yo concluyo de aquí que en verdad la cuestión no es lo bastante clara ¿Quizá los judíos de Tortosa negaron porque conocían que Ha-Lurquí no encontraría la fuente de las palabras? No he encontrado el texto en el *Pugio,* y parece que Ha-Lurquí usó solamente de un proverbio popular» (59).

18.ª y última autoridad impugnada por Baer (60): «Dicit rabi Barachias: Scis pro quo dixit Iob, 31...» (*Mĕkiltá,* cf. ses. 34, pp. 265-266). Los judíos, en su respuesta (ses. 44, p. 372), hacen dos cosas: 1.ª) Corrigen a Jerónimo, señalándole la verdadera fuente (no el *Mĕkiltá,* sino el *El·le Shemot Rabbá,* y el *Sifré*). 2.ª) Admiten la autoridad tal cual la alegó Jerónimo, pero dicen que al fin de ella han de añadirse las palabras: «Qualiter peregrini intrabunt in templum, si Israel minime intrabant, nisi essent Sanhedrin legem docentes?», junto con las respuestas que los rabinos dan a esa pregunta (61).

(59) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim,* p. 40, nota 1.

(60) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim,* pp. 39-40.

(61) "Iudeus respondet quod hec auctoritas non reperitur in Me-

Jerónimo, en su respuesta (ses. 44, pp. 373-374), no hace más que confirmarse en lo dicho: que la autoridad se encuentra en la *Mĕkiltá*, y que está cual él la alegó.

Indudablemente, respecto a la fuente, padeció un error: en el mismo *Pugio fidei*, de donde la tomó, se atribuye a *El·le Shemot Rabbá* (cf. *Pugio*, 459) (62).

Respecto a la añadidura propuesta por los judíos, creemos que, aun admitida su autenticidad, no modifica en nada el valor de la prueba. En efecto, esa interrogación añadida, junto con la respuesta que se le da, ya no son palabras de R. Bĕrachias, que afirma tajantemente que Dios creará sacerdotes de entre los peregrinos: son tan sólo un intento de rabinos posteriores para explicar las palabras de R. Bĕrachias, de acuerdo con sus prejuicios, a pesar de que la opinión de R. Bĕrachias es de por sí bien clara. Y ese intento de explicación, por el hecho de añadirse como una apostilla a la autoridad, no merece más crédito del que merecería si los mismos rabinos de Tortosa la hubieren inventado. Por eso, a la crítica de Baer: «Pero nuestra queja de Martí no es que no se adujo bien la cita, sino que abrevió el texto y añadió un pensamiento extraño» (63), podemos responder que R. Martí, y Jerónimo con él, no abreviaron el texto sino quitando lo que no pertenecía a la autoridad de R. Bĕrachias, que era la que únicamente querían alegar y, lejos de añadir un pensamiento extraño, expresaron correctamente el pensamiento de R. Bĕrachias, que los rabinos habían procurado oscurecer con su pregunta y explicación ulterior (64).

---

helta, sed in Ellesemoth Rabba, et in Cifre. Et dicitur in fine eiusdem: "Qualiter peregrini intrabunt in templum, si Israel minime intrabant, nisi essent Sanhedrin legem docentes?" Et sunt quidam dicentes quod eorum filie cum sacerdotibus contraherent, taliter quod eorum nepotes super altare ymolarent. Sic patet quod intencio sua non est quod ipsimet peregrini essent sacerdotes, sed quod sacerdotes possent ducere et recipere de filiabus eorumdem in uxores, taliter quod nepotes peregrinorum haberent sacerdocium" (ses. 44, p. 372).

Sobre la autenticidad de esta autoridad alegada por Jerónimo, cf. LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 56.

(62) Sobre los motivos de su error, véase la nota 23 del presente capítulo.

Con todo, también Abrabanel, en *Yeshu'ot Mĕshihó*, creyó se hallaba en la *Mĕkiltá* (cf. BAER, *Ha-Midrashim*, etc., pp. 39-40, y LIEBERMANN, *Shĕqi'in*, p. 56.

(63) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 46.

(64) Por la importancia de las conclusiones que acerca de la existencia del *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán se sacan de la Disputa de Tor-

Hemos recorrido todas las autoridades impugnadas. Es nuestra persuasión que la fuerza argumental de la Conroversia de Tortosa padece poquísimo con ellas, si es que padece algo.

En efecto, las pruebas aducidas, según su valor intrínseco, son

---

tosa, y por el mucho uso que en ella se hizo de este libro, ponemos un índice de todas las autoridades alegadas a su nombre. Prescindiendo de la de R. Raḥamón, que ciertamente no pertenece al Darshán, son 22:

1.ª La alegaron los judíos, tomándola del libro de Jerónimo: "exit revelacio a celo, dixitque: Helias no est sicut credis, etc." (ses. 13, p. 88). Jerónimo precisa su contenido en la ses. 13, p. 92, por donde vemos coincide con la segunda parte de la alegada por Jerónimo en la ses. 15, pp. 105-106.

2.ª La alega Jerónimo en la ses. 15, pp. 105-106; cf. ses. 16, páginas 112-113; ses. 17, p. 121; ses. 27, p. 211; ses. 39, pp. 306 y 309, donde los judíos reconocen que está en sus libros tal cual la alegó Jerónimo.

3.ª Es una breve declaración de R. Samuel, hijo de Naamán; cf. ses. 15, p. 106; ses. 16, pp. 112-113; ses. 17, p. 121; ses. 20, p. 136; ses. 47, p. 401; ses. 54, pp. 449-452; ses. 56, pp. 480-481. Sobre la autenticidad de esta autoridad, cf. supra, cap. IV, pp. 161-163.

4.ª Alegada por Jerónimo a nombre del "Beresith Rabba de Rabba Magno de Moises Darsan": "quid vult dicere: non auferetur ceptrum, etc." (ses. 18, p. 128), y concedida por los judíos en la ses. 19, p. 133, donde sólo negaron las palabras de R. Raḥamón.

5.ª Alegada por los mismos rabinos, a nombre del *Bĕreshit Rabbá*, en la ses. 19, p. 133: "Hoc est ceptrum quod vidit Balaam, etc." Esta autoridad vése también en el *Pugio*, 767, a nombre del *Bĕreshit Rabbá*, y en la ed. de P. N., p. 104 (in Gen. 49, 10, parasha 98).

6.ª La alega Jerónimo en la ses. 21, p. 143, a nombre del "Genesi Magno rabi Moysis Darsan": "Quid voluit dicere Isaias, cap. 56 ... propter quod dixit Daniel (9, 24): Et adducatur iusticia sempiterna."

En la ses. 22, pp. 145-147, los judíos la conceden, implícitamente por lo menos, ya que, sin negarla para nada, explican el texto de Daniel 9, 24, en ella contenido.

7.ª Es el comentario de R. Josué, hijo de Leví, a Is. 51, 11: "Nihil aliud est hec Syon, hic nominata, quam paradisus." Jerónimo la alega, a nombre del *Bĕreshit Rabbá*, en la ses. 23, p. 157. Y con la misma atribución se encuentra en *Pugio*, 605; pero en *Pugio*, 874, se atribuye explícitamente al *Bĕreshit Rabbá* de R. Moshé ha-Darshán. La autoridad vuelve a mencionarse en la ses. 24, p. 174; ses. 26, pp. 199-200; ses. 30, p. 237; ses. 37, p. 289, etc. Sobre su autenticidad véase lo que dijimos a propósito de la autoridad 13.ª de las impugnadas por Baer, p. 206, nota 55.

8.ª Es la más larga de todas las aducidas en la Disputa: "In die quo se appropinquavit finis Moysis, etc." Jerónimo la alegó tres veces (ses. 26, pp. 205-206; ses. 36, pp. 277-278; ses. 38, pp. 303-304), siempre a nombre del *Bĕreshit Rabbá*, y la trae el *Pugio*, p. 385, a nombre del

de tres clases: bíblicas, talmúdicas y midráshicas, a las que pueden añadirse las sacadas de otros autores medievales. Las bíblicas son de valor absoluto; las talmúdicas son indudablemente de mayor valor relativo que las midráshicas; incluso es

---

"Magna Bereschit Rabba", y por tanto no cabe duda que se atribuye a la obra del Darshán.

En la ses. 37, p. 289, los judíos la concedieron y explicaron, junto con la anterior, y vuelven a concederla en la ses. 44, p. 382.

9.ª La alega Jerónimo, a nombre del "Beresith Rabba rabi Moysi Darsan", en la ses. 28, p. 214: "Dicit rabi Tanhuma, etc.", junto con otra del Beresith parva (de donde se deduce que para indicar el *Běreshit Rabbá* ordinario le añade la palabra *parva*—ses. 28, p. 214—, o *minori* —cf. ses. 30, p. 233—, o *zota*—cf. ses. 28, p. 215—; y cuando cita al *Běreshit Rabbá* sin añadiduras se refiere al de Darshán; y la misma terminología usaron los rabinos de la Disputa (cf. ses. 40, pp. 311, 312 y 313).

Los judíos la concedieron en la ses. 40, p. 311, y Jerónimo vuelve a aducirla en la misma sesión, p. 319.

10.ª La aduce Jerónimo, diciendo se halla "in Beresith Rabba et in Beresit Zota": "Dicit R. Simeon: Hic est spiritus Messie, etc." (cf. ses. 28, p. 215). Los judíos, en la ses. 40, p. 313, concedieron que se hallaba en ambos libros, y para explicarla alegan otra, a nombre del mismo *Běreshit Rabbá* (ses. 40, p. 313), cuya autenticidad les negó Jerónimo (ses. 40, p. 321).

11.ª La adujo Jerónimo en la ses. 28, p. 216, a nombre del "Beresith Rabba rabi Moysi Darsan": "Que est intencio Ieremie in Lamentacionibus, etc." Cf. ses. 40, pp. 315 y 321. Consta por la respuesta judía que se hallaba en Darshán, aunque en forma distinta. Sobre qué forma sea la auténtica, cf. supra lo que dijimos acerca de la séptima autoridad impugnada por Baer.

12.ª La aduce Jerónimo en la ses. 28, pp. 216-217, a nombre del "Beresith Rabba rabi Moysi Darsan": "Videbam coram me vitem, etc.", cf. ses. 40, pp. 315-316 y pp. 321-322. Por las Actas consta que se hallaba en la obra de Darshán, aunque no la forma en que se hallaba. Es la autoridad octava de las impugnadas por Baer, y ya tratamos de ella.

13.ª La aduce Jerónimo, a nombre del "Beresith Rabba", en la sesión, 28, p. 217: "Attende huc, et videbis, etc"; cf. ses 40, pp. 316-317 y 322. Consta que es el *Běreshit Rabbá* de Darshán por el *Pugio*, 355 y 755-756. Es la autoridad novena de las impugnadas por Baer, y así véase más arriba lo que dijimos de ella. Los rabinos la negaron.

14.ª Es la autoridad 10.ª impugnada por Baer, y allí remitimos al lector. Jerónimo la alega en la ses. 29, pp. 224-225: "Decem reges regnarunt etc.", a nombre del "Beresith Rabba"; cf. ses. 41, pp. 326 y 329. El *Pugio*, 397-398, la atribuye al *Běreshit Rabbá major*, y, por lo tanto, no hay duda de que pertenece a la obra de Darshán. Los rabinos negaron se hallara en el *Běreshit Rabbá* (cf. ses. 41, p. 326).

15.ª Es la autoridad de Quippot, 13.ª de las impugnadas por Baer, y de la que ya hemos hablado. Jerónimo la alega en la ses. 30, p. 237,

muy probable, como vimos en el capítulo III, que los judíos de entonces se consideraban obligados a darles fe absoluta, por considerarlas como ley oral, de valor semejante al de la ley escrita; véase sino, en la ses. 65, p. 575, la comparación que Salomón

---

atribuyéndola al "Beresith Rabba de rabi Moyse Darsan"; cf. ses. 32, p. 248; ses. 42, pp. 338-339 y pp. 345-346; ses. 56, p. 475. Salvo los textos de Os. 13, 14, e Is. 35, 10, que, al menos inicialmente, se negaron, toda la autoridad *fué concedida* por los rabinos.

16.ª Es la autoridad 14.ª de las impugnadas por Baer—"quod lumen est illud, etc."—. Jerónimo la alegó en la ses. 30, pp. 237-238, a nombre del "Beresith Rabba de rabi Moyse Darsan", y se cita en el *Pugio*, páginas 416-417 a nombre del *Bĕreshit Rabba*, y en el M. de Mallorca se atribuye expresamente a R. Moshé ha-Darshán (cf. *Pugio*, 416, nota marginal). Los rabinos, en la ses. 42, pp. 339-340, *la concedieron sin modificación alguna.*

17.ª Es la 15.ª impugnada por Baer—"Ego sum pharao"—, de que ya se habló. Jerónimo la alegó en la ses. 31, pp. 243-244, a nombre del "Beresith Rabba rabi Moysi ha-Darsan". Cf. ses. 43, pp. 350-351 y 353. Los rabinos la negaron.

18.ª Es la autoridad 16 b, de las impugnadas por Baer—"Iste Melchisedech"—. Jerónimo la alegó en la ses. 33, pp. 258-259, a nombre del "Beresith Rabba de Rabi Moyse". Los judíos admitieron la fuente, aunque dando forma algo distinta a la autoridad (ses. 44, p. 367).

19.ª Es la autoridad 17.ª, de las impugnadas por Baer—"Petit doctor, etc."—. Jerónimo la alega en la ses. 34, pp. 261-262, a nombre del "Beresith Rabba de rabi Moysen el Darsan". Los judíos la negaron en la ses. 44, pp. 370.

20.ª La alegaron los mismos judíos, a nombre del "Beresith Rabba", en la ses. 40, p. 311, para explicar la autoridad novena que Jerónimo alegara. La autoridad no se halla en el *Pugio*, pero puede considerarse como auténtica, ya que Jerónimo no la impugnó. Dice así: "Quia dicunt doctores in Beresith Rabba, super textu ubi dicitur (Gen. 21, 2-3): "Concepit et peperit Sara Abrahe filium": dat intelligi quod non est furatus sibi semen aliunde."

21.ª La aducen los rabinos, a nombre del "Beresith Rabba Magna", en la ses. 40, p. 312, para explicar otra que alegara Jerónimo a nombre del "Beresith Parva" en la ses. 28, p. 264. La autoridad se halla también en el *Pugio*, 714.

22.ª La alegan también los rabinos, en la ses. 40, p. 313, a nombre del "Beresith Rabba", in Gen. 1, 2: "Et spiritus Dei ferebatur super aquas. Iste est spiritus Ade primus." La autoridad no se halla en el *Pugio*, y, como Jerónimo la negó en la misma sesión, p. 321, ignoramos si es auténtica. Lo que sí sabemos es que el *Bĕreshit Rabbá* que alegan los rabinos es el de Darshán, ya que responden a una autoridad alegada por Jerónimo a nombre del "Beresith Rabba y Beresith Zota", y ellos la ponen diciendo "ad idem dicitur in Beresith rabba", contraponiéndolo al "Beresith Zota".

23.ª También creemos se refieren a este Midrash los rabinos cuando

Ishaq hace entre Biblia y Talmud: «Qud sicut in Biblia hoc modo debere fieri cum Talmut, considerato quod, iuxta iudeorum intencionem, dictum Talmut sit lex data Moysi per os Dei». Añádase a esto el valor absoluto del Talmud como testimonio auténtico de la tradición judía antigua (65).

Las pruebas midráshicas son de un valor muy inferior. El mismo Jerónimo, que insiste repetidamente en que todo judío está obligado a creer cuanto se contiene en el Talmud, jamás dice esto con referencia a los Midrashim. Usa de ellos, no como de argumento convincente, sino meramente persuasorio, como apto para disponer las almas de sus antiguos correligionarios a la admisión de la verdad, tal como hace un predicador cristiano cuando cita un Padre de la Iglesia en apoyo de su doctrina: con ello pretende avalar con una autoridad el pensamiento que está exponiendo; pero no pretende hacer propiamente un argumento, para lo cual se necesitaría el consentimiento moralmente unánime de los Santos Padres. Si se restringen a estas autoridades midráshicas, no dudamos en compartir el pensamiento de Brierre-Narbonne: «Certes, la réconnaissance juive des diverses prophéties a plus ou moins de valeur, suivant le nombre et l'autorité des rabbins cités. On remarquera toutefois, que pour un bon nombre de prophéties et des plus importantes, le nombre des témoignages constitue comme une opinion commune des rabbins et un argument de Tradition. Quand il n'y a que quelques témoignages ou même un seul, nous donnons tout de même ce que nous avons trouvé, bien que ces témoignages aient alors moins de valeur» (66).

Este criterio podrá hoy extenderse también al contenido del Talmud, como parece hacer el citado autor en la página 84 (67);

---

en la ses. 40, p. 312, dicen: "Et simile huic dicitur in Beresith Rabba super Abraham, cui dixit: Faciam te in gentem magnam, etc.", pues ya hemos visto que, al menos en esa sesión, los rabinos llaman así a la obra de Darshán.

(65) "Le Talmud doit être regardé comme une compilation, faite par des Rabbins qui ne visaient pas tant à la création d'un code religieux qu'à la conservation de tout ce qui avait été dit, écrit et enseigné dans le Judaisme des 5 premiers siècles aprés Jésus-Christ" (JEAN BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament*. París, 1933, p. 84.

(66) BRIERRE-NARBONNE, *op. cit.*, 83.

(67) Cf. *Supra*, cap. III, nota 30. Recuérdese que no sólo R. Ishaq comparó el Talmud con la Biblia, sino que el mismo R. Ferrer lo comparó con el Evangelio de los cristianos (cf. ses. 59, p. 521), diciendo se le habían de aplicar las mismas reglas de interpretación que éstos aplicaban al Evangelio.

pero no se olvide que en tiempo de la Controversia de Tortosa no se extendía, según ya se ha probado en el cap. III.

Ahora bien, los textos verdaderamente probativos usados en la Controversia de Tortosa quedan todos en pie, es a saber, las pruebas bíblicas y las talmúdicas. Es verdad que de los textos talmúdicos Baer impugna dos (autoridades 2.ª y 4.ª). Pero ya vimos que la segunda autoridad ni siquiera la impugnaron los rabinos de Tortosa; y en cuanto a la cuarta, cuyo final fué negado por los rabinos, sin que Jerónimo lo demostrara, ya vimos que ese final quedó probado, si no en su autenticidad, sí en su contenido, por otras dos autoridades talmúdicas allí mismo alegadas por Jerónimo. Todos los demás textos talmúdicos, negados por los judíos, se los probó debidamente. Jerónimo, que muy probablemente tenía de los Midrashim un conocimiento más bien mediato que inmediato, había en cambio estudiado profundamente el Talmud.

Quedan, pues, 16 autoridades impugnadas, todas ellas midráshicas y que, como tales, aun siendo auténticas, no serían verdaderamente demostrativas. De estas 16 autoridades, pocas relativamente, 12 pertenecen al *Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán, cuya autenticidad no puede positivamente impugnarse, habiendo en cambio presunción a su favor. Y las cuatro restantes (al igual que no pocas de las 12 del libro de ha-Darshán), mantienen su vigor casi íntegro, aun aceptadas las modificaciones exigidas por los judíos.

Si a veces, sobre todo en algunas de las condiciones del Mesías, la argumentación de Jerónimo no es lo bastante sólida, no se debe a la falta de autenticidad de las autoridades alegadas, sino a la naturaleza de esas autoridades, que por ser midráshicas, no eran plenamente demostrativas. Esto no lo desconocía Jerónimo; pero, como ya hemos dicho, su fin al alegarlas, más que demostrar, era disponer los corazones de los judíos a una aceptación más fácil de la fe cristiana.

Antes de acabar este capítulo, nos parece necesario dilucidar un punto un tanto oscuro, que el Prof. Baer también menciona, aunque dándole una interpretación que no compartimos. ¿Cómo es que en la Controversia de Tortosa rara vez aparece probada la autenticidad de las autoridades puestas en duda?

Vaya por delante el juicio del Prof. Baer: «Siempre que replicaron los judíos: No hemos visto este texto o está falsificado, respondióles ha-Lurquí que así estaba en los libros, y que se habían de traer los manuscritos; pero, en verdad, ni una vez tan sólo intentó mostrar el lugar de los textos objetados, según los libros

de los que los tomó. Y la razón es bien simple : todos los textos estaban escritos única y exclusivamente en el *Pugio fidei* y en ningún otro lugar» (68). «Vimos que en el tiempo de la Controversia, ha-Lurquí adujo muchos Midrashim, contra los cuales replicaron los judíos con la objeción de *no lo hemos visto* o *está falsificado*, y el converso no pudo mostrar su fuente, porque esa fuente estaba únicamente en el *Pugio fidei*. Se entiende que no hay que descartar *a priori* la posibilidad de que los sabios judíos rechazasen por razones tácticas algún texto verdadero, cuando pudieron esperar que su contrincante no advertiría su debilidad. Pero el camino de las mentiras en su senda era peligroso. No así para Ha-Lurquí, y con todo, sus mentiras son manifiestas. Tras este hombre, estaban la Iglesia y el Estado con todo el peso de su influencia. Con su ayuda, hubiérase podido hacer traer ante él todos los manuscritos que tenían los judíos del reino de Aragón, e incluso de más allá. ¿Por qué no pudo traer en el transcurso de tanto tiempo —año y medio— los manuscritos requeridos, y mostrar el lugar de sus Midrashim? Di que los Midrashim discutidos no existían y no fueron hechos sino con lugares corrompidos» (69).

La solución no nos parece tan simple como pretende Baer. En primer lugar, plantea el problema de un modo demasiado unilateral, pues tampoco los judíos demostraron las autoridades que Jerónimo les negó. Vayan por delante algunos ejemplos :

En la ses. 9.ª, p. 58, R. Matatías alegó una autoridad de R. Salomón (Rashi), según la cual los judíos conservaban el cetro en Babilonia y en algunas otras regiones. Requerido por Jerónimo a que presentara el libro, no lo presentó (70).

En la ses. 39, pp. 308 y 309, acusa Jerónimo a los judíos de haber falsificado una autoridad de R. Salomón (Rashi) y otra de

(68) *Ha-Midrashim ha-mĕzuyyafim*, p. 40.

(69) BAER, *art. cit.*, p. 44.

(70) "Preterea ad illud de ceptro dixit (R. Matatías) quod rabi Salomon dicebat quod, per privilegia regalia, tam in Babilonia, quam in nonnullis mundi regionibus, iudei ceptrum eciam retinebant... Ad hoc vero ultimum respondit magister Ieronimus sic inquiens: Rabi Salomon in aliquo suo tractatu quod iudei in aliqua parte mundi ceptrum retinerent nullibi penitus scripsisse. Si autem dictus rabi Matathias sustinendum asserebat, librum in quo dictus rabi Salomon hoc scripserat, hoc in medium absque mora exhiberet, et tunc fides ei daretur in suo dicto. Tunc dictus rabi Matathias dixit satis prolixe ad hoc: superiora se respondisse constabat, et quod nichil ad presens sciebat respondere" (ses. 9, p. 58).

Jonatán. Tampoco entonces presentaron los rabinos sus libros para desmentirle.

En la ses. 40, p. 312, dicen los judíos: «Respondet iudeus quod in libris suis non dicitur: dixit Deus de Messia, sed: dixit Deus: ego creabo eum creaturam novam». Et non loquitur de Messia solum, etc.». Jerónimo les respondió en la misma sesión, p. 320: «Dico quod auctoritas dicit ad literam quod loquitur de Messia». Tampoco los judíos presentaron sus códices para desmentirle.

En la misma ses. 40, p. 313, dicen los judíos: «Quoniam ad idem dicitur in Běreshit Rabbá, super eodem met textu: «Iste est spiritus Ade primus». Jerónimo les responde (p. 321): «dico quod simile verbum non est in Běresith Rabba», sin que los judíos presenten el libro para verificar quién tiene razón.

En la misma ses. 40, pp. 314-316, los judíos dan otra forma a dos autoridades alegadas por Jerónimo. Este les pidió que presentaran los libros en que constaba la autoridad en la forma por ellos alegada, cosa que ellos no hicieron (71).

El mismo episodio, y con el mismo resultado, se repitió en la sesión 42, pp. 336-337 y 344 (72).

No queremos multiplicar ejemplos: sólo añadiremos que, mientras a Jerónimo no se le negó, desde la ses. 45 en adelante, ningún texto alegado, sin que él lo demostrara, nos hallamos todavía a Salomón Ishaq, ya al final de la Controversia (ses. 65 y 66), alegando una autoridad de R. Abraham *Barbi* (73) David, sin que

(71) "Respondet iudeus quod prefata auctoritas tenoris est sequentis..." (ses. 40, pp. 314 y 315). Y Jerónimo responde: "Dico quod prefata auctoritas est in libris seu codicibus auctenticis modo quo predixi; et audacter exhibeantur libri in publicum, et videatur" (ses. 40, p. 321). En la misma página dice Jerónimo, a propósito de las modalidades introducidas por los judíos en la autoridad "Orfani sumus": "Exhibeantur igitur libri, quia me non latet quod, quemadmodum dixi vobis, ad literam ita reperietis."

(72) Dijeron los judíos: "Prefata auctoritas non est eo modo quo prefatus magister Ieronimus eam allegat; ymo, est tenoris sequentis..." (ses. 42, p. 330). Jerónimo respondió: "Dico auctoritatem prefatam fore eodem modo quo allegavi, nam absolute inquit quod omnes descendebant ad infernum. Alias exhibeantur libri auctentici et videatur" (ses. 42, p. 344).

(73) Abraham Barbi David (según las Actas): creemos debe identificarse con Abraham ben David de Posquiers (1125-1198), distinguido talmudista de la escuela provenzal, famoso por su refutación del Código (Mishné Torá) de Maimónides. (Cf. WAXMAN, *A History of Jewish Literature*, vol. I, p. 279, 2.ª ed., 1938.)

para probarla presentara el libro, como el Papa le pidió (74).

Vimos que de las 18 autoridades impugnadas a Jerónimo, fueron muy pocas las negadas en bloque. En casi todas ellas, los judíos redujeron su impugnación a presentar la autoridad alegada en forma algo distinta. Lo natural era que, en estos casos, ellos mostraran la fuente de donde habían sacado la autoridad con esa nueva forma, tanto más que muchas veces el mismo Jerónimo se lo pidió. Pues bien, *ni una sola vez* consta que presentasen los libros en que estaba la autoridad en la forma por ellos aducida. Como no podemos decir, como el Dr. Baer lo afirma de Jerónimo, que no adujeron las fuentes porque la única fuente está en el *Pugio fidei*, nos vemos obligados a buscar otra solución. Y la más concorde con la naturaleza de la Controversia nos parece la siguiente:

La comprobación de las autoridades, salvo en raros casos, se hacía fuera de la sesión solemne, tanto por parte de Jerónimo como por parte de los rabinos; y como las Actas sólo nos refieren lo acaecido dentro de las sesiones solemnes no nos hablan de esa comprobación, salvo en los raros casos en que ésta se llevó a cabo durante la sesión.

Avalan esta hipóesis, en primer lugar, las palabras de Jerónimo, quien repetidas veces afirma haber mostrado en los libros las autoridades que alegaba. Así, en la ses. 23, p. 154: «Nedum hoc, verum eciam textus, et ea que in libris sunt manifestissima impudenter negare, *quorum quidem ad literam vobis* sepe ac sepissime est mostratum». Y en la ses. 44, p. 372: «ducti tamen timore ne eam ego ipse investigarem, et ad oculum, *ut consuevi*, publice demostrarem...» Es muy fácil decir que estas frases de Jerónimo encierran una mentira; pero el que esto afirme debería

(74) En la ses. 65.ª, p. 575, dijo Salomón Ishaq, deseando dar interpretación favorable a un texto talmúdico: "Declarat rabi Abraham Barbi David quod illud innaturale intelligitur per membrum naturale, nisi quia dumtaxat mutatur modus, ut puta, quia non facie ad faciem." Y añaden las Actas: "Tunc autem fuit sibi iniunctum ex parte domini nostri Pape quod exhiberet librum dicti doctoris, et tunc merito ad illud sibi responderetur et sufficienter."

Y Salomón Ishaq no presentó el libro, ya que en la ses. 66, p. 587, dice Jerónimo: "Ipse enim fuit per me requisitus in hac publica platea vel consistorio, ut ea que allegaverat, patenter per librum demonstraret. *Quod non faciens*, dignus est non modica punicione, quoniam in tam sancto consistorio illud quod non est allegare inverecunde presumpsit." Añadirèmos, para que el lector no se asuste pensando en tormentos, que su único castigo fué la confusión que pasó al no poder mostrar la fuente de la autoridad alegada.

tener en cuenta que fueron pronunciadas ante unos 2.000 testigos que sabían muy bien si mentía o no, y debe tener también en cuenta que los rabinos judíos no desmintieron nunca esos asertos de Jerónimo, cuando tan fácil les hubiera sido hacerlo.

En segundo lugar, avala esta hipótesis la misma naturaleza de las cosas. La materia de cada sesión era demasiado larga para que se pudiera perder el tiempo en registrar los libros para probar las autoridades. Pero no se olvide que las sesiones eran distanciadas, y, entre sesión y sesión, permanecían todos en Tortosa, y las disputas extraoficiales sobre lo tratado, continuaban : ése era el tiempo de verificar las autoridades discutidas, e indudablemente todos se enteraban de parte de quién estaba la razón acerca de ellas. Por eso, así como del hecho de que las Actas no lo mencionen, no concluímos que los judíos no presentasen sus libros, igualmente nos parece abusivo que otro, contra toda lógica, lo deduzca de Jerónimo.

Los asistentes sabían muy bien qué autoridades habían sido probadas y cuáles no : era ello un punto que les interesaba sumamente, ya que uno de los fines de la Controversia era formar buenos predicadores para los judíos, dándoles a conocer cuál era la argumentación eficaz que podrían emplear y cuál, en cambio, resultaría ineficaz. Nosotros, a tanta distancia de los hechos allí acaecidos, ignoramos, en la mayoría de los casos, lo que pasó ; sólo cuando una autoridad alegada y negada se volvió a alegar después y volvió a ser negada, tenemos suma probabilidad de que no fué probada : tal sucede con las palabras de R. Rahamón (pertenecientes a la 1.ª de las autoridades impugnadas por Baer) ; en cambio, cuando una autoridad fué negada y vuelve a alegarse tiempo después, siendo entonces concedida, podemos suponer con mucho fundamento que en el entretanto se probó : tal sucede con la autoridad «Semel itineravit Helias», de que ya hemos tratado (autoridad 3.ª de las impugnadas por Baer). En los demás casos, sabemos, por las palabras de Jerónimo, que muchas veces las probó ; palabras que no le desmintieron los rabinos. Pero ni él nos dice que las probase *todas,* ni nosotros lo suponemos. E igualmente decimos de las autoridades que los rabinos alegaron, sin que conste en las Actas que las demostraran. Por eso mantenemos nuestra posición primera de que de tales autoridades, en la práctica, se ha de prescindir.

Pero querer deducir *positivamente* la no autenticidad de una autoridad, por el hecho de que los rabinos la negasen, es cosa que no se puede admitir, ya que consta claramente que negaron

autoridades auténticas. Recuérdese, por vía de ejemplo, la autoridad «quadraginta annis...» (autoridad 1.ª), que negó R. Astruch, teniéndola él en un papel; la de «Semel itineravit Helyas», que primero negaron y luego concedieron; la de «propter quid porcus vocatur hazir», de que se habló más arriba, y, finalmente, la negación que hicieron de varias autoridades talmúdicas en la sesión 63 (p. 566), y que hubieron de leerlas ellos mismos con no poca confusión, en los libros que se les presentaron (75). Y si esto se atrevieron a hacer con el Talmud, es de suponer que fueran aún menos escrupulosos al tratarse de autoridades midráshicas en que podían esperar con más fundamento que Jerónimo no las encontrara. Sabían sin duda que las tomaba del *Pugio*, y esto había de darles mayor confianza de que no hallaría su fuente, y, caso de hallarla, al menos les permitía ganar tiempo.

Respecto a lo que dice Baer de por qué Jerónimo no hizo traer los libros, nosotros sospechamos que, en efecto, los hizo traer. Las palabras de Jerónimo «cum eciam propter libros non habere allegatos» fueron dichas en la ses. 7.ª, 15 de febrero. Todavía no los tenían, según parece, el día 3 de abril, ya que Jerónimo dice, sesión 17, p. 121: «et si libri eciam occulis eorum non sint presentes... quos quidem libros seu codices in aliama Cesaraugustana et alibi est notorium iudeos habere ad plenum; et quia non sunt manualiter presentes, non ideo iudeus debet ad eas cessare respondere» (76). Estas palabras las motivó la negación judía de una autoridad del *Běrēshit Rabbá* de ha-Darshán, que más tarde concedieron (77).

---

(75) Cf. ses. 63, p. 566: "Rabini nichil respondere curarunt, sed solum aliquas auctoritates negavere predictarum, dicentes non esse sic in libris... Et die sequenti... magister Ieronimus libros talmudicos et libros rabi Moysi de Egipto in medium publice presentavit; *et omnes auctoritates* quas superius allegaverat, ibidem edocuit particulariter, quas ipsimet rabini in conspectu omnium legerunt... taliter quod convicti fuerunt de eorum negativa quam fecerant maliciose." Entre los lectores estaba R. Ferrer: "quas rabi Ferrer et quam plures alii rabini personaliter legerunt... in tantum quod valde turbati remanserunt et confusi" (ses. 65, p. 574).

(76) Ya hemos visto el comentario de Baer en *Tolědot*, a estas palabras de Jerónimo: "El converso, patinando en sus subterfugios, respondió... que los manuscritos se hallaban en Zaragoza o en otros lugares" (*Tolědot*, p. 416).

(77) Las palabras empleadas por los rabinos para negar esa autoridad parecen indicar que los rabinos tenían ya entonces en Tortosa ese libro: "Preterea ad quintam et sextam auctoritates, *ubi inquit* prefatus magister Ieronimus quod sunt in Genesi Magno antiqua, inquit iudeus

Téngase en cuenta que la Controversia empezó el 7 de febrero, y que el 3 de abril fué la segunda vez que los judíos negaron una autoridad. Habían pasado menos de dos meses, y si, como es creíble, no se les ocurrió mandar traer los libros hasta que vieron que los rabinos negaban lo alegado, no habrá para extrañarse de que esos libros no se hubieran a mano. Pues bien, a partir del 3 de abril fué cuando más autoridades se negaron, y Jerónimo jamás vuelve a hablar en sus respuestas de que no tengan los libros, lo cual prueba que ya los tenían (78). Igualmente, los judíos *enmiendan* muchas autoridades, incluso del *Bĕreshit Rabbá* de Moshé ha-Darshán, con la frase: tal autoridad «est in nostris codicibus tenoris sequentis». Lo cual prueba que también ellos, por su parte, se fueron surtiendo de códices propios, tal vez por no fiarse de los de Jerónimo (79).

Creemos, pues, que ya desde mediados de abril en adelante estaban en Tortosa todos los libros de que se usó en la argumentación, ya por haberlos hecho traer Jerónimo, ya por industria propia de los rabinos, o ya por ambos caminos a la vez. La frase de Jerónimo, repetida después varias veces: «exhibeantur libri auctentici, et videatur» (ses. 42, p. 344, etc.) indica bien a las claras que los libros en cuestión se hallaban en poder de los controversistas. Que estos libros se usasen de hecho para com-

---

similes auctoritates quidem, et quamvis *satis eas in suis codicibus perquisisset diligenter,* minime reperisse" (ses. 16, pp. 112-113). Ciertamente, si entonces aún no lo tenían, lo tuvieron después, como lo atestigua la conducta que posteriormente observaron.

(78) Todavía en la ses. 20 (que, al igual que la 19, está sin fecha, pero fué anterior al 15 de abril, fecha de la ses. 21) hay una frase de Jerónimo que, si el ms. no tiene error, parece decir que los judíos tenían los libros, pero él aún no: "... propter eorum non reperire eas in codicibus quos hic apud se habere dignoscuntur, non sequitur eas veritate carere... Verumptamen offero me ipsas cum et quando libri fuerint presentes eis realiter et ad oculum probaturum" (ses. 20, p. 140). De todos modos, la frase indica claramente que estaba esperando su llegada, y, en efecto, no debieron de tardar mucho, porque frases semejantes ya no se repiten más.

(79) Sobre esta desconfianza, véase ses. 24, p. 161, donde acusan a Jerónimo de que sus códices están viciados, con tachaduras, errados, etc. Por la ses. 25, pp. 184-185, se ve que esa acusación carecía de fundamento pues, diciéndoles Jerónimo que esto parecían decirlo a propósito de la autoridad de Helias (la de los seis mil años), ellos no le contradijeron ni señalaron ningún otro caso Y respecto a esa autoridad, Jerónimo les volvió a mostrar los códices sin ninguno de los defectos achacados.

probar las autoridades discutidas, aparece claro por las siguientes palabras de Jerónimo, pronunciadas en la ses. 60, p. 527, sin que nadie le desmintiera: «Aliam terciam viam maliciose receperunt, scilicet, nonnullos textus, tam talmudicos quam biblicos, falsificarunt, dicentes quod non essent sic possiti sicut ego ponebam. Cum autem ad literam prout dixi quod allegaveram ostenderem, reputarunt codices meos esse falsos, quousque veritas sicut eis allegaveram in omnibus libris qui tunc temporis potuerunt reperire in publicum ostensa est, et per me in conspectu omnium elucidata». Esto lo dice Jerónimo en la ses. 60, p. 527, sin que nadie le desmintiera.

Juicio del Prof. Rabbi Saul Liebermann

Creemos conveniente terminar este capítulo sobre la falsificación de Midrashim con el juicio que, sobre esta materia, da un máximo talmudista del judaísmo contemporáneo, Liebermann, en su obra *Seqi'in,* juicio que compartimos casi por entero.

Después de explicar cómo en el *Pugio* cooperaron muchos colaboradores, que recogieron material para Martí (pp. 46 y ss.), nos advierte (pp. 51-52) que los Midrashim manuscritos, con frecuencia, enunciaban abreviados los textos: el que recogía el material los completaba, poniéndolos enteros, y aun añadiendo otros que, a su juicio, los completaban. Esto era ciertamente peligroso, pero no puede llamarse falsificación, ya que era práctica corriente entre los mismos rabinos judíos de aquel tiempo (p. 51, líneas 17-21).

Y en la página 57 dice: «Abraham Epstein publicó, en el *Berliner's Magazin,* 1888, pp. 65 y ss., un trabajo en el que prueba que muchos de los lugares del Midrash del Darshán se encuentran también en el *Bĕreshit Rabbatí* manuscrito de Praga. Y en verdad, muchas de las citas aducidas a nombre del *Bĕreshit Rabbá* de M. ha-Darshán se encuentran en otros Midrashim e incluso si no encontramos en los Midrashim actuales palabras correspondientes a las aducidas a nombre del Midrash del R. Moshé ha-Darshán, las encontramos como Midrash a nombre de «*nuestros rabinos*» en libros que tenemos, sin discusión, autorizados.»

En la página 69, líneas 8-14, nos dice: «En resumen: después de un detenido examen de las citas de los Midrashim y del Talmud que alega Martí, llegamos a la conclusión de que las citas son en su inmensa mayoría exactas y fieles: sólo que, en mu-

chas de ellas, los que allegaron el material añadieron comentarios y argumentos a base de versículos bíblicos. Y sólo un número extraordinariamente pequeño de citas suscita sospecha de falsificación premeditada. Y aun esto no ha de imputarse en último término a Martí, que hizo su obra concienzudamente, sino a los colaboradores que reunieron el material. Y ¿quién conoce qué cometido desempeñó aquí este R. Rahamón, del que arriba hemos hablado?»

Finalmente, en la página 69, línea 29 a página 70, línea 8: «Y queda la cuestión cómo se explica el que en el transcurso del tiempo aumentaron más y más las sospechas de falsificación. Paréceme que se puede explicar esta cuestión, al menos en parte, de manera sencilla. Los judíos, en el tiempo de Martí, entregaron por sí mismos sus libros a los dominadores. Las controversias fueron hechas apoyándose sobre versículos de los libros judíos que fueron llevados para la investigación, y las citas fueron en substancia rectas. Pero a causa de la presión de los cristianos que los apretaban, empezaron los escribas a cambiar algo en los libros y a suprimir ciertas expresiones conocidas, conforme vimos arriba, y los rabinos que estudiaron libros nuevos transcritos en las comunidades objetaron que no se encontraban en sus libros ciertos textos y expresiones conocidas, en que se apoyaban los cristianos. Pero Yehoshua' ha-Lurquí sacó la mayor parte de sus palabras del *Pugio Fidei,* y allí estaban todavía los textos antiguos anteriores a las correcciones de los escribas. Y no es de maravillar si los manuscritos antiguos guardados en las comunidades corresponden con las lecciones de Martí que transcribe el converso. Y en el transcurso del tiempo fueron corregidos los libros más y más (80), hasta que en el tiempo de R. I. Abrabanel fueron cambiados los libros aún más, y no es de ad-

(80) Liebermann prueba esto con varios ejemplos. Merece especial mención el que aduce en la p. 70, por ser una autoridad alegada en la Disputa, ses. 63, p. 562: "Heu *mihi,* quoniam combusi domum meam, et destruxi templum meum, etc." Posteriormente desapareció la partícula *li* (mihi), y se acusó a Jerónimo de haberla añadido. Y, sin embargo, esa partícula *li* se encuentra en los manuscritos antiguos, y era auténtica. Y por no haber desaparecido todavía en tiempo de la Disputa de Tortosa, los rabinos la concedieron sin reparo alguno.

Acerca de la posibilidad o probabildad de que los judíos en los primeros siglos cristianos suprimiesen o modificasen alguna literatura de tendencia ideológica contraria al fasiseísmo, véase A. Díez Macho, *¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?,* "Estudios Bíblicos", XII (1953), p. 153, texto y nota 89, y Lemann, *La Cuestión del Mesías y el Concilio*

mirar el que él recrimine a los rabinos disputantes el no haber argumentado contra Jerónimo arguyéndole de falsificación» (páginas 69-70).

Vaticano (Madrid, 1872), pp. 62-63, donde aduce muchos testimonios de Santos Padres y de rabinos convertidos que extienden esa modificación a los mismos textos bíblicos.

SEGUNDA PARTE

CONTENIDO DOCTRINAL Y VALORACION DE LOS ARGUMENTOS

Había sido nuestra intención primera tratar por extenso del contenido doctrinal de la controversia ; pero habiendo leído después los diversos estudios que el Dr. Baer ha hecho sobre ella, comprendimos que era necesario ampliar la parte crítica, que en un principio pensábamos tocar muy ligeramente. Esto nos obligaba a proceder con la máxima brevedad en esta segunda parte. No era tarea fácil. En una discusión tan larga como la que nos ocupa, y en la que tantos intervinieron, de necesidad habían de ser numerosas las cuestiones incidentales que aflorasen en ella ; y como atender a todas sería inacabable, se imponía la labor de selección. Podíamos en esto habernos atenido al índice de materias con que empiezan las Actas (p. 7-8) ; pero renunciamos pronto a ello porque, no sólo sería demasiado largo, sino que también desarticularía la continuidad lógica de la disputa, ya que habríamos de pasar continuamente de una sesión a otra. Por eso, escogimos sólo tres cuestiones que creemos son las fundamentales en esta Controversia. Es la primera, y con mucho la más importante en la mente de sus organizadores, la cuestión de la venida del Mesías : el Mesías ya vino, y el tiempo de su venida viene a coincidir con la de N. S. Jesucristo.

Probado esto, era menester destruir los prejuicios judíos y satisfacer a sus objeciones contra esa venida, y eso se logra en la segunda cuestión, donde se impugna el concepto mesiánico de los judíos, que está expresado en las seis condiciones atribuídas por ellos al Mesías, y se basa en una falsa interpretación de las promesas mesiánicas hechas por Dios al pueblo de Israel.

En la tercera cuestión, se trata del concepto cristiano del Mesías. Las condiciones o características de éste están expresadas en las 12 preguntas de Jerónimo. Su cumplimiento en Jesucristo se indica solamente, pero no se demuestra de un modo expreso. Es que, en realidad, la dificultad de los judíos estaba en admitir esas

condiciones, no en aceptar su cumplimiento en Cristo, bastante obvio de por sí.

Las cuestiones primera y tercera aparecen bien contradistintas. Abarca la una las 21 primeras sesiones, acabando con la respuesta judía que podrá ver el lector en la página 150-151 de las Actas. Se trata de la otra desde el final de la ses. 23, p. 160, en que se proponen las 12 preguntas, hasta la ses. 48, en la cual, habiendo renunciado a la discusión todos los judíos, a excepción de los rabinos Ferrer, Matatías y Astruch, toma la discusión un nuevo giro para lo sucesivo.

La cuestión segunda, aunque tratada especialmente por Jerónimo en la ses. 23 (pp. 153-160), donde sirve de puente de unión entre las cuestiones primera y tercera, se halla en realidad más o menos latente en toda la Controversia, ya que constituye la objeción básica judía contra la mesianidad de N. S. Jesucristo. Con todo, lo fundamental de ella se trata, además de en la ya citada ses. 23, en las sesiones 24, 26, 37 y 38, pudiendo considerarse terminada con la respuesta que dieron los judíos en la ses. 39 (p. 305).

En las tres cuestiones usa Jerónimo de doble argumentación : bíblica y talmúdica. En la bíblica procuraremos, no argumentar nosotros (pues no es nuestro propósito hacer polémica, sino estudiar la que se hizo), sino indicar la conformidad o disconformidad de su argumentación con la usada por la tradición cristiana y puntualizar, cuando hubiere lugar a ello, el valor de esa argumentación dentro del ambiente en que fué hecha. En la talmúdica, hoy de una importancia mínima, por negarse su obligatoriedad, trataremos tan sólo de ver cuándo y cómo se le pueda sacar algún valor absoluto, prescindiendo del relativo, ya entonces un tanto problemático.

En la ses. 48, se clausura la información para dar lugar, de la ses. 49 en adelante, a una disputa más bien filosófica que teológica, más de razones que de autoridades, con los tres rabinos que quisieron seguir la discusión. Aunque en ella vuelvan a aparecer con frecuencia las tres cuestiones, sobre todo la de la venida del Mesías, sobre la que versan principalmente las memorias de los tres rabinos, es muy poco lo nuevamente aportado. Por eso, y para más simplificar, haremos caso omiso de ello en nuestro estudio de las tres cuestiones, y le dedicaremos un capítulo aparte.

Finalmente, abordaremos en el último capítulo el debate so-

bre los errores del Talmud, cosa que si hoy nos parece de muy poca importancia, la juzgaron de tanta los organizadores de la controversia, que la equipararon a la cuestión de la venida del Mesías, pues juzgaban que las enseñanzas del Talmud, y no otra cosa, era lo que impedía la conversión de los judíos : de ahí vino el empeño que pusieron en desprestigiar dicho libro.

CAPITULO PRIMERO

CUESTION DE LA VENIDA DEL MESIAS

Por orden expresa del Papa, fué la primera que se debatió, por considerarla la principal, y aun casi única, ya que de su solución pendía la de todas las demás (1). Cuantos esfuerzos hicieron los rabinos para soslayarla, derivando la atención a otras cuestiones, no dieron resultado alguno, pues Jerónimo no aceptó discusión de ningún otro punto hasta que se hubo concluído con éste.

Abarca toda la disputa oral (ses. 2-9) y, ya en la escrita, desde la ses. 10 hasta la 22 (pp. 19-151).

Resultado final de la argumentación: silencio judío, pero no aquiescencia, ya que todas las concesiones que habían hecho en la disputa oral las revocaron en la escrita.

Resultado práctico: numerosas conversiones. En la ses. 22 (p. 151) se habla de 250 judíos convertidos; y ya antes se habían convertido 10 en la ses. 12 (incluídas las mujeres y familiares, 30), y 13 en la ses. 14 (pp. 85 y 102).

A. Pruebas extrabíblicas.

Jerónimo alegó seis autoridades para probar que el Mesías ya ha venido, y una para demostrar que no solamente vino, sino que

---

(1) La argumentación de Jerónimo está tomada, en líneas generales, del *Pugio*, principalmente de la parte segunda, pp. 1-10.

también se manifestó. Las ponemos a continuación, en la forma alegada por él:

1.ª «Léese en el estudio (o escuela) de Elías: la duración del mundo es de seis mil años: dos mil de vanidad, dos mil de la ley y dos mil los días del Mesías» (1 bis).

(1 bis) Sanhedrin, 91 a (Cf. 'Aboda Zara, 9 a).

La importancia dada en la controversia de Tortosa a esta autoridad de los seis mil años es verdaderamente extraordinaria, pues ocupa ella sola, en la discusión de la venida del Mesías, más sesiones que todas las demás juntas, y aún se vuelve sobre ella más tarde en las memorias de los rabinos Ferrer, Matatías y Astruch. En tiempo de San Julián parece que los judíos la entendían en el sentido de que el Mesías vendría el año 6000 (confundiendo la primera venida con la segunda), lo que movió al santo a escribir su obra *De comprobatione aetatis sextae* (M. L 96, 537-586). Los rabinos de Tortosa sugirieron la posibilidad de esta solución, sin pronunciarse definitivamente acerca de ella, cuando dijeron que el Mesías *podía* venir hacia el final de los 2000 años del Mesías.

Dado lo que parecen enseñar las ciencias, no nos atrevemos a pronunciarnos sobre la verdad objetiva de lo expresado por esta autoridad acerca de la duración del mundo. Sólo diremos que a pesar del paralelismo en que evidentemente se funda (creación del mundo en seis días, y por eso durará 6.000 años, porque, según la Escritura, un día es para el Señor como mil años y mil años como un día (Cf. Ps. 90,4), es tal el apoyo que le ha prestado la tradición cristiana, que merece tenerse en consideración. Sobre el hecho de esta tradición dice el P. Florentino ALCAÑIZ en su obra *Ecclesia Patristica et Millenarismus*: "In praecedentibus visum est Patres millenaristas communiter jam a primo saeculo asserere mundum ab hominis creatione usque ad secundum Christi adventum 6000 annorum duraturum esse. Ita expressis verbis: Epistola Barnabae (seac. I), S. Iustinus (saec. II), S. Irenaeus (s. II), S. Hippolytus (saec. III), S. Victorinus (saec. III), S. Methodius (saec. III), Lactantius (saec. IV), Qintus Iulius Hilarianus (saec. IV). Caeteri autem, etsi id non expresse dicant, non est dubium quin generatim eamdem sententiam sequantur. Ex iis autem, qui aut millenaristae non sunt, aut de eorum mente erga chiliasmum non constat, hi pro hac sententia ab Alapide recensentur: S. Cyprianus (saec. III), S. Chrysostomus (saec. IV), G. Gaudentius Brixiensis (saec. IV). Alapide S. Cyrillum recenset, at utrum Alexandrinus ille sit an Hierosolymitanus nescimus. S. Hieronymus (saec. V), S. Augustinus (saec. V), S. Anastasius Synaita (saec. VII), S. Isidorus (saec. VII), S. Germanus Constantinopolitanus (saec. VIII) (Alapide, *In Apoc.*, c. 20, V. 4). Unus alterve Pater, qui contra hanc sententiam stare videntur, potius errori chronologico tribuendum est, eo quod vel suo tempore jam sex millia annorum omnino aut fere omnino esse delapsa putarent, vel ea ratione moventur quod Christus in Evangelio affirmaverit diem adventus sui hominibus fore ignotum. Haec tamen difficultas parum urgere videtur, ajunt alii; nam, etiamsi communior sententia teneat Christum initio

2.ª «Dijo Elías a rabi Yĕhudá, hermano de rabi Sela, llamado el bueno: El mundo no durará menos de 85 jubileos, y en el último de ellos vendrá el hijo de David.—Preguntóle (rabi Yĕhudá a Elías): ¿Vendrá al principio o al fin de ese jubileo?—Respondió Elías: Al fin de él» (2).

Y comenta rabi Shĕlomó (Rashi): «Esto suma cuatro mil doscientos cincuenta años, pues cada jubileo son cincuenta años; y en el último jubileo vendrá el Hijo de David.»

3.ª «Halló una vez rabi Josué, hijo de Leví, a Elías y a rabi Yehudá junto a la sepultura de rabi Simeón. Y dijo R. Josué a Elías: ¿Cuándo vendrá el Mesías?—Respondióle Elías: Ve, y pregúntaselo a él.—Díjole: ¿Dónde está?—Respondióle Elías: Le encontrarás a las puertas de Roma, entre los que sufren enfermedades.—Fuése R. Josué y encontróle según le había sido dicho por Elías. Y díjole: Señor, contigo sea la paz.—Respondióle el Mesías: La paz sea contigo, hijo de Leví.—Y entonces preguntó (R. Josué): ¿Cuándo vendrá el Señor?—Respondióle el Mesías: Hoy.—Volvióse R. Josué a Elías, el cual le preguntó: ¿Lo encontraste?—Ciertamente, respondió R. Josué.—Y ¿qué te dijo?, le interrogó Elías.—Díjome: La paz sea contigo, hijo de Leví.—Díjole Elías: Seguridad os dió con eso a ti y a tu padre

---

quarti millennii ab hominis creatione natum fuisse hoc, ut patet, cum certitudine nunquam scire poterimus". (F. ALCAÑIZ, *Ecclesia Patristica et Millenarismus*, 1933, app. III, De mundi duratione, p. 270-271.)

Como curiosidad recordaremos que de la misma opinión parece ser Catalina Emmerich, pues hablando de la bajada de Cristo a los infiernos, dice: "Oí que, por algún tiempo, sería Lucifer desatado, cincuenta —si mal no recuerdo— o sesenta años antes del año dos mil de la era cristiana. No recuerdo muchas otras fechas. A algunos otros se les soltaría antes para castigar y tentar. En nuestros tiempos, creo debía soltarse a algunos: a otros poco después de ellos." (ANA CATAL. EMMERICH, *Vida de Jesucristo y de su S. Madre María*, trad. Jünemann, 1911, p. 469-470.) Esto parece alusión evidente a Apoc. 20, 1-3, donde parece tratarse de tiempos próximos al fin del mundo. Y como para Cat. Emmerich "nació Cristo en el año cuarenta y cinco de Augusto, y el 3997 del mundo" (*op. cit.*, p. 105), viene a resultar para el mundo una duración de 6.000 años. La misma cifra viene a darnos la tan discutida profecía de S. Malaquías: su lista de Papas no puede durar mucho más allá del año 2000, ya que sólo faltan seis. (Puede el lector ver completa esta lista de Papas, con los respectivos lemas que les da la profecía, en DE LA TOUR DE NOÉ, *El fin del Mundo*, trad. Bra. Fe, 1895, pp. 46-113; también se halla completa en HUGO WAST, *El Sexto Sello*, Burgos, 1946, pp. 209-226.)

(2) Sanhedrin, 97 b.

de que tendréis parte en el siglo futuro.—Díjole R. Josué : Y ¿qué haremos?, pues me dijo que vendría hoy, y no vino, y parece que me dijo falsedad.—Respondióle Elías : «Hoy, si oyereis su voz» (Ps. 95,7 h.) (3).

4.ª «Encontró R. Josué, hijo de Leví, a Elías y a R. Simeón a la puerta del paraíso, y díjoles : ¿Cuándo vendrá el Mesías?—Respondiéronle : Cuando este Señor nuestro quisiere.—Dice R. Josué : Veía sólo dos hombres, y oía la voz de tres» (4).

«Y declara R. Salomón (Rashi) que el tercero era el Mesías.»

5.ª «Dice R. Yodan : En el mismo día en que fué destruido el templo, nació el Mesías. Aconteció que, arando un judío y habiendo mugido uno de sus bueyes, díjole un árabe que pasaba por allí y oyó el mugido del buey : Hebreo, hijo de hebreo, desunce tus bueyes, porque nació el Rey Mesías.—Díjole el judío : ¿Cómo se llama?—Replicóle el árabe : Mĕnaḥem, es decir, Consolador.—Preguntóle el judío : ¿Cuál es el nombre de su padre?—Respondióle el árabe : Ezequías, esto es, Fortaleza de Dios.—Inquirió aún el judío : ¿Dónde nació?—Respondióle el árabe : En Belén de Judá.—Y dijo R. Abon (= Bun) : Y ¿para qué hemos de ir a aprender de los árabes, cuando está claro el texto de Isaías (10,34) : «Y el Líbano caerá con los altos», y continúa (Is. 11,1) : «Y saldrá una vara de la raíz de Jessé?» (5).

6.ª Dice R. Samuel, hijo de Naamán : Caminaba en cierta ocasión Elías el mismo día de la destrucción del templo, y oyó una revelación que le decía : El templo santo tiende a la destrucción. Al oír esto, Elías pensó en cómo podría destruir el mundo ; y siguiendo su camino, topó con unos hombres que araban y sembraban, y díjoles : Dios está airado contra el mundo, y quiere destruir su casa y llevar cautivos a sus hijos entre las naciones, ¿y vosotros os preocupáis y trabajáis en las cosas temporales?—Y vínole nueva revelación diciéndole : Déjales, porque ha nacido para Israel su Salvador.—Preguntóle Elías a la voz : Y ¿dónde está él?—Díjole la voz : En Belén de Judá.—Yendo, pues, Elías, encontró una mujer sentada a la puerta de su casa, con su hijo ensangrentado delante de ella. Díjola Elías : Hija, ¿pariste un hijo?—Y ella : Así es, señor.—Dícela Elías : Y ¿qué le pasa que así está ensangrentado?—Respondió la mujer : Gran desgracia,

(3) Sanhedrin, 98 a.

(4) Sanhedrin, 98 a.

(5) Tal. Yer. Bĕrakot, 5 a. (Cf. *Eka Rabatti,* Parasha 1, in Lamentaciones, 1,16.)

porque en el mismo día en que nació fué destruído el templo.— Y dijo Elías : Levántate y tómale, porque por su mano se hará salvación grande.—La madre entonces, levantándose, lo tomó en sus brazos, y Elías la dejó y se marchó.

Pasados cinco años, dijo Elías : Iré y veré al Salvador de Israel, para informarme si se cría como un rey o como un ángel. Y yendo, halló a la mujer a la puerta de su casa, y díjola : Hija, ¿qué es de aquel niño?—Respondió ella : Rabi, ya te dije que se criaba con desgracia, porque el mismo día en que nació fué destruído el templo ; aunque tiene pies, no anda ; dotado de ojos, no ve ; tiene oídos y no oye, boca y no habla, y así es como una piedra.—Mientras que así hablaban, sopló un viento desde los cuatro puntos cardinales y arrojó el niño al mar. Entonces Elías, rasgando sus vestiduras y mesándose los cabellos, dijo : ¡ Ay de mí, que se ha perdido la salvación de Israel!—Vínole entonces una revelación, diciéndole : Elías, no es como tú piensas, sino que vivirá en el mar grande durante cuatrocientos años, y durante ochenta en las regiones hacia donde sube el humo según el rito de los hijos de Coré ; pasará otros ochenta a la puerta de Roma, y el resto de ellos, hasta el fin, los distribuirá por todas las grandes ciudades» (6).

7.ª La translación caldea del texto de Isaías 66,7 («Antequam parturiret, peperit ; antequam veniret partus eius, peperit masculum») : «Antes de que le llegare la angustia, fué salvada ; y antes de sobrevenirle los dolores del parto, fué descubierto o revelado el Rey Mesías» (7).

Con la declaración de R. Samuel, hijo de Naaman : «En la misma hora de la destrucción del templo, clamó Israel cual parturienta, y en el mismo instante nació el Mesías» (7 bis).

(6) *Běreshit Rabbá Rabbati* le-rabi Moshé Ha-Darshán. Genes. 30,38, par. 73 (ed. Brierre Nabonne, París, 1939, pp. 78-81).

(7) Targum de Jonatán, Is. 66,7.

(7 bis) *Běreshit R.* de Ha-Darshán, in Gen. 30,38, par. 73 (ed. B. N., p. 80-81): Creemos que también los rabinos negaron esta autoridad —aunque Baer no la impugne—, pues a ella parecen referirse cuando dijeron que las dos últimas autoridades no las hallaban en sus códices (Cf. ses. 16, p. 112-113), ya que luego, al responder al texto de Is., 66,7, no aluden para nada a ella (Cf. ses. 16, p. 113). Con todo, la creemos auténtica, pues está en la misma parasha, y a continuación de la autoridad 6.ª que ahora negaron los rabinos, para admitirla más tarde. Creemos, por tanto, que también ésta la negaron sin motivo. Jerónimo la alegó varias veces más sin que se la negaran. Además, según *Shébeṭ Yěhudá* (Trad. Cantera, p. 183-185), fué alegada esta autoridad en las

Autenticidad de las autoridades alegadas

Los rabinos de Tortosa las comprobaron y admitieron todas, menos la 6.ª y, a lo que parece, la declaración de R. Samuel en la 7.ª (ambas del libro, hoy perdido, *Běreshit Rabbá,* de R. M. ha-Darshán), sobre las cuales no admitieron discusión, porque «no las hallaban en sus códices» (ses. 16, p. 113). Por lo que a la 6.ª se refiere, debieron hallarla más tarde, porque citándoles de nuevo Jerónimo en la ses. 27 (p. 211) la primera parte de ella, la admitieron diciendo: «y *así está en nuestros libros,* y así la escribió el dicho maestro Jerónimo» (ses. 39, p. 306). Esa parte admitida abarca desde el principio hasta donde dice: «Pasados cinco años dijo Elías, etc.» En cambio desde esta frase hasta el final no fué comprobada posteriormente en la Controversia, bien que parece había sido leída y admitida antes por los judíos (cf. ses. 13, p. 88, comparada con ses. 17, p. 121). Por eso pensamos que toda ella es auténtica, como también la declaración de R. Samuel, hijo de Naamán, que le sirve de conclusión.

Valor probativo

El desarrollo de la discusión de los textos puede verse en las Actas. Muy pocos reparos podrán ponerse a la argumentación de Jerónimo en cuanto a la discusión del significado de las autoridades y las conclusiones que de ellas se deducen. El único punto oscuro es si la parte hagádica del Talmud obligaba o no al judío como Ley oral. La respuesta negativa que, tras muchos titubeos, dieron a esto los rabinos, no parece sincera, sino más bien de circunstancia (cf. cap. 3 de la parte 1.ª).

Pero aun supuesto que no pertenezcan a la Ley oral, que sean opiniones personales, excesos oratorios o «verba sermocionalia», como alegaron los rabinos, nos hallamos ante el hecho siguiente:

La mayoría de las autoridades se refieren, de un modo u otro, a Elías, quien, según Malaquias (8) y el Ecclesiástico (9), debía

primeras sesiones de la Disputa oral, y los judíos la admitieron, procurando explicarla.

(8) "Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis". (Mal. 4,5).

(9) "Qui scriptus es in judiciis temporum, lenire iracundiam Do-

venir como precursor del Mesías (en su segunda venida, según el cristiano; en la primera y única, según el judío): como tal, era la fuente más autorizada que podía alegarse cuando se trataba de determinar el tiempo de la venida del Mesías.

Provengan o no en realidad de Elías (el mismo Jerónimo se guarda bien de afirmarlo: sólo dice que según el Talmud, que para ellos es Ley oral, provienen de este profeta), esa atribución indica la antigüedad del dicho. Y ésta aún se confirma más si se tiene en cuenta que fueron compiladas en un tiempo en que, según las autoridades, el Mesías debía ya haber venido.

No iban ellos a ponerlas de propia cuenta, viendo que la realidad era evidentemente contraria a lo que ponían. ¿Cómo, entonces, las pusieron? No queda otra explicación que el haberlas recibido por tradición, adulterada o no; y el respeto a esa tradición y, sobre todo, al nombre de Elías a que iba vinculada, les obligó a ponerlas, arbitrando después medios para explicarlas.

Esa tradición tenía que estar muy extendida: si sólo algunos la hubieran conocido, lo más prudente y natural es que la hubieran pasado en silencio, ahorrando así dificultades a su fe. Esto nos lleva a la conclusión de que era creencia entre los doctores talmudistas que el Mesías había venido misteriosamente hacia el tiempo de la destrucción del templo, o que, al menos, era entonces el tiempo en que debía venir. Esta creencia había sido heredada, por los motivos dichos, y, por consiguiente, puede establecerse que la creencia de los judíos contemporáneos de Cristo de que aquel era el tiempo de la venida del Mesías, estaba basada en motivos tan fuertes que no fué capaz de desarraigarla después ni aun el hecho de haber pasado tres o cuatro siglos sin venir: la creencia pudo más que el hecho evidente que la contradecía.

¿Cuáles eran, pues, esos motivos tan fuertes? No se pueden hallar otros que el conocimiento de que *así estaba revelado*: si no hubieran sido más que *opiniones humanas* y *tenidas* como humanas, las hubieran abandonado como tales, al ver que la experiencia de varios siglos atestiguaba lo contrario. Creyéndolo, en cambio, revelado, no les era fácil separarse de la exégesis y del sentir tradicional: hubieran sido tachados de herejes. Para no escandalizar, era mejor consignar la tradición y luego explicarla como pudieran, al modo como lo intentan hacer en esta con-

---

mini, conciliare cor patris ad filium, et restituere tribus Jacob". (Eccli. 48,10).

troversia, aunque la explicación fuera insostenible para un espíritu instruído y exento de ideas preconcebidas.

Este razonamiento prueba que, por más que digan los judíos que esas autoridades no les obligan, y sea lo que sea de la autoridad jurídico-religiosa que para ellos tengan los diversos elementos del Talmud, el signo más claro de que los talmudistas tenían por revelada esta doctrina del tiempo de la venida del Mesías es el que esa doctrina se oponga precisamente a su fe. La vestidura con que la envuelven y disfrazan podrá ser de ellos; la doctrina que reviste, como contraria a su experiencia de que el Mesías no había venido, jamás pudo salir de ellos: hubo de ser recibida como herencia, y herencia que no se puede rechazar; esto es, herencia de fe.

Si esta creencia la tenían por revelada, ¿dónde estaba revelada? ¿Por qué medios les constaba su revelación? Sólo por dos medios podía constarles: o por los textos de la Escritura, o por la tradición oral de revelaciones tenidas por todos como auténticas. Lo segundo no es fácil, porque una revelación no escrita difícilmente podía engendrar en todos persuasión de su autenticidad. Además, los mismos doctores, como Rabi Abon (o R. Bun) en la autoridad del árabe, alegan la Escritura.

De todos modos, aunque así fuera, estando revelada y con autenticidad tan patente como para convencer a todos, probaría la venida del Mesías. Y, sobre todo, jamás se hubiera admitido si no concordara con la Escritura o se opusiera a ella. Lo que prueba que, en los tiempos en que aún no había prejuicios sobre la venida del Mesías, la interpretación normal de la Escritura no era contraria al cómputo de ese tiempo, sino favorable. Y, por consiguiente, todas las objeciones inventadas después contra los textos, no vienen de la oscuridad de éstos, sino del prejuicio de los intérpretes.

Bajo este aspecto, la argumentación a base de estas autoridades nos parece excelente, como vía preparatoria que demuestra que la interpretación cristiana de los textos mesiánicos referentes al tiempo de la venida del Mesías es la interpretación tradicional judía y verdadera, de la cual se apartaron cada vez más los judíos posteriores, impulsados por su ceguedad y por la necesidad en que se veían de ajustar los textos y las tradiciones al retraso inesperado del Mesías que soñaban. De ahí su recurso a que los pecados lo retrasaban, cuando, si no fuera por ellos, ya habría venido «et propter peccata quae multiplicaverunt iam

sunt extra qui sunt extra» (Sanh. 97 b), y otros recursos más, que no refutamos, porque ya lo están bien en la Controversia.

De modo que la situación es ésta : El tiempo anunciado para la venida del Mesías ya pasó (y esto lo reconocen). Pero como no ha venido, y la palabra de Dios no puede fallar, hay que arbitrar medios para explicar ese retraso.

Probada la irracionabilidad de esos medios, todo el edificio con tanta fatiga levantado por ellos ha de venirse abajo, so pena de decir que Dios nos ha engañado o se engañó. De ahí que su respuesta última sea el silencio, para no verse obligados a confesar uno de los dos extremos. Consecuencia de ello es que el sentido de los textos mesiánicos alegados en la segunda parte de esta cuestión no puede discutirse : podrán buscarse medios o sistemas para explicar cómo o por qué no se cumplieron, pero no podrá negarse que señalaban el tiempo del Mesías en favor de la época para que se alegan.

Esta persuasión judía del tiempo de Cristo se confirma por otras muchas vías : Al Bautista le preguntan si es el Cristo, y esto una comisión de sacerdotes y levitas (10) ; los escribas dicen a Herodes el lugar donde ha de nacer, y nadie se atreve a calmar su turbación diciendo que aún no es tiempo (11) ; a Cristo mismo le dicen : «Si tú eres el Mesías, dínoslo claramente» (12). Los contemporáneos de Jesús pusieron muchas objeciones a su mesianidad ; pero jamás la de que aún no fuera tiempo de venir el Mesías (13).

Los falsos Mesías se multiplican en aquel tiempo, y, a pesar de que todos acaban lastimosamente, siempre los que sobrevienen hallan el terreno dispuesto (14).

---

(10) Joan. 1, 19.20.

(11) Math. 2, 4-6.

(12) "Circumdederunt ergo eum Judaei, et dicebant ei: Quousque animam nostram tollis? Si tu es Christus, dic nobis palam." (Joan. 10,24.)

(13) Cf. vgr. Joan. 7,41-43, 50-52; Joan. 9,16, etc.

(14) Recuérdense, entre otros, a Feroras y Bagoas (Josefo, *Ant* XVII, 2,4), Teudas (Act. Ap. 5,36-39; Orígenes, *Contra Cels.* I,57), Judas el Galileo (Josefo *Ant.* XVII, 10,5; Act. Ap. 5,37; Orígenes, *Contra Celsum,* I,57), Dositeo (Josefo, *Ant.* XVIII, 4,1; Cf. Orígenes, *Contra Celsum,* I,57) ; VI, 11 ; *in Math. comm.* ser. 33; homil. 25 in Luc.; in Joan. 13,27), otro Teudas (Jos. *Antiq.* XX, 5,1), un Egipcio (Jos. *Ant.* XX, 8,6; *Bell. Jud.* II, 13,5; cf. Acta Ap. 21,38), otro impostor mencionado por Josefo (*Ant.* XX, 8,10); un Samaritano (Orígenes, *Contra Celsum,* I,57).—El Teudas de Act. Ap. 5,36 fué algo anterior a Jesucristo; y

¿Cuál era la razón de esta floración? Sólo la persuasión judía contemporánea de que en sus Escrituras estaba anunciada para entonces la venida del Mesías puede darnos razón de esta floración exuberante de impostores. Persuasión tan extendida que de ella se hacen eco los mismos historiadores romanos, aunque aplicándola a su manera (15).

Sólo cuando, con Adriano, llegó el supremo y definitivo desastre —la diáspora completa, con la prohibición de que ningún circuncidado entrase en Palestina (16), desastre a que les había llevado su último Mesías Bar Kokeba, respaldado por rabí Aqiba, el doctor más famoso de su tiempo—, se calmaron en el pueblo y en sus dirigentes los fervores mesiánicos, revisaron con nuevo cuidado las Escrituras y, ya que no se atrevieron a negar que señalaban el tiempo de la venida (esto fué tarea de los rabinos posteriores), se esforzaron al menos en buscar razones y motivos de su tardanza y retraso, achacándolo a los pecados del pueblo (17). Tal fuerza tiene la opinión preconcebida, que, como dice Orígenes (18), se renuncia a la misma evidencia antes que a ella. Así, el concepto que ellos erróneamente se formaron del Mesías les cegó y les impidió ver la evidencia de los textos que anunciaban su venida, prefiriendo desfigurar la Escritura antes que renunciar a sus propias ideas.

Judas Galileo, al tiempo del censo durante el cual nació Cristo (Cf. Orígenes, *Contra Celsum,* I,57, M. G. 11,764). Todos los demás son inmediatamente posteriores a Cristo.

(15) Así, Tácito, quien (libr. XXI) dice, aplicando el oráculo a Vespasiano: "Pluribus persuasio inerat, *antiquis sacerdotum litteris contineri* eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens, profectique Judaea rerum potirentur; quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant". Lo mismo dice Suetonio (*Vespasianus,* cp. 4), añadiendo que con esta esperanza se rebelaron los judíos y perecieron a manos de Tito. (Citados por Alápide, in Ageum cp. II, 7-10). Cf. también Tácito, *Hist.* V, 13, y Josefo, *Bell. Iud.* l. VI, cp. 5,4.

(16) Cf. San Justino, *Dialogus cum Tryphone,* M. G. 6, 510-511; y Tertuliano, *Adv. Judaeos,* cp. 3, M. L. 2,641, quienes dicen fué dada a los judíos la circuncisión como *signo* para que no entraran en Jerusalén, según Is. 1,7.8.15.

(17) Cf. vgr. Sanhedrin, 97 b: "Dice R. Rab: *Todos los términos han pasado ya*: la cuestión no depende más que de la penitencia y de las buenas obras".

(18) Orígenes, *Contra Celsum,* l. I, cp. 52, M. G. 11,758

B. PRUEBAS BÍBLICAS.

Jerónimo usa principalmente tres textos bíblicos para demostrar que el Mesías ya ha venido: Is. 9,6-7; Gen. 49,10, y Dan. 9,24-27. Sólo incidentalmente usa también de otros textos, famosos en la tradición cristiana, como Mal. 3,1 y Ag. 2,7-10.

Acompañan a los textos bíblicos citas talmúdicas y de rabinos posteriores, pero desempeñan ahora un papel secundario: su fin no es demostrar la tesis debatida, sino hacer más aceptable a los judíos la exégesis cristiana haciéndoles ver que es conforme con la de la antigua tradición judía.

1.ª *Prueba*: Is. 9,6-7 (H.9,5-6): «Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum eius; et vocabitur nomen eius Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis. Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis; super solium David et super regnum eius sedebit ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum: zelus Domini exercituum faciet hoc» (19).

Jerónimo, tras probar que el texto es mesiánico con las autoridades de R. José Galileo (20) y R. Tanhuma (21), establece la divinidad del Mesías a base de los títulos que en el v. 6 se le confieren, deduce la virginidad de María del uso de la *men* cerrada en la palabra *lĕmarbê*, multiplicabitur, y del valor numérico de esa misma letra concluye que la pasión de Cristo debía ser el año 600 a partir de la fecha en que fué dicha la profecía —4.º año del reinado de Acaz— (22).

Esto último es lo que de presente nos interesa. Toda la argumentación se basa en el valor numérico de la letra *men:* fundamento en verdad bien pobre, pues lo más que puede dar de sí

(19) Véase la argumentación de Jerónimo en la ses. 18, pp. 125 y 126, con la réplica judía en la ses. 19, p. 131, y la contrarréplica de Jerónimo en la ses. 20, p. 136-138. Tanto la argumentación como las citas talmúdicas con que la corrobora, las tomó Jerónimo del *Pugio* pp. 529-533 (el cómputo de Jerónimo está casi al pie de la letra, en *Pugio,* p. 532).

(20) *Eka rabbati,* introducción; cf. también *Dérek Ereṣ Zuṭa,* Pérep. 10.

(21) Sanhedrin, 94 a.

(22) Raimundo Martí, en el *Pugio,* pp. 532-533, refiere la fecha de 600 años no a la pasión, sino al nacimiento de Cristo.

es la mera posibilidad de tal interpretación. Los significados que a esa *men* cerrada dan los judíos en la ses. 10, p. 131 (23), son tan gratuitos o más que la explicación de Jerónimo. Por eso éste los impugna brillantemente en la ses. 20 (pp. 136-137); pero no por eso logra asentar mejor su propia interpretación.

Que el texto sea mesiánico, no deja lugar a dudas: el v. 7, con su descripción del reino mesiánico perpetuo prometido a un descendiente de David, bastaría a disiparlas todas, aunque para nada existiera la autoridad de R. José Galileo, alegada por Jerónimo: «Al Mesías se le llamará Paz, porque está dicho (Is. 9,6): Padre Eterno, Príncipe de la Paz» (24).

Por lo demás, la tradición cristiana y la judía están concordes sobre este punto (25).

También aparece claro que el Mesías se indica como verdadero Dios por los títulos del v. 6.

Pero ¿se prueba con el «multiplicabitur» del v. 7 el tiempo de la venida del Mesías? Cierto que esa palabra *lĕmarbé* tiene grafía extraña, y que debería escribirse *lĕmarbé* con *men* abierta en vez de cerrada. Verdad también que la *men* cerrada tiene el valor numérico de 600 (26). Pero de ahí a concluir que esa letra está cerrada para significar ese número de años va un gran abismo, y lo único que podría decirse de tal interpretación es que sería ingeniosa, y hasta posible si, efectivamente, desde el 4.° año de Acaz hasta el nacimiento o pasión de Cristo mediaran seiscientos años. Por desgracia para sus autores, los historiadores modernos no están muy conformes con el laborioso cómputo que ellos hicieron, con lo cual su explicación pierde incluso la posibilidad (27).

---

(23) Cf. Sanhedrin, 94 a.

(24) *Eka Rab.*, par. 1; *Dérek Eres Zuṭa*, Péreq 10.

(25) Cf. Tertuliano, *Adv. Iud.* c. 10, M. L. 2,665-670 (principatus super humerum eius": sólo Cristo lleva el cetro, no en la mano, sino en el hombro: su cetro es la cruz); Pedro Alfonso, *Dial.*, tit. 8, M. L. 157, 617; S. Isidoro, *Contra Iudaeos*, l. I, c. 5, M. L. 83, 460. Sobre su aplicación a Jesucristo en el N. Testamento, cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties Messianiques*, 15[e] tableau, pp. 32-33, donde se alegan también testimonios de fuentes judías en número suficiente para constituir verdadera tradición.

(26) JOÜON, *Grammaire de l'hebreu biblique*, 5 f.

(27) Así, DELAPORTE, *Les Peuples de l'Orient mediterranéen*, París, 1938, p. 45, pone el reinado de Acaz entre 731 y 728, y el de Sennaquerib, contemporáneo de Ezequías, hijo de Acaz, el 705-681; RICCIOTI, *Historia de Israel*, I, p. 389, n. 477, nos habla de la incertidumbre de

Téngase, no obstante, en cuenta el medio ambiente de entonces, tan dado a interpretaciones cabalísticas, y se comprenderá que en el tiempo en que este argumento se expuso no dejaba de tener cierta eficacia. Ello explica que también lo usaran Raimundo Martí y Galatino, aunque sabían muy bien que tal interpretación carecía de todo fundamento patrístico (28).

2.ª *Prueba*. Gen. 49,10: «Non auferetur sceptrum de Iuda, et Dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est; et ipse erit expectatio gentium» (29).

Esta vez usó Jerónimo de un texto entendido como mesiánico por judíos (30) y cristianos, y empleado por éstos desde antiguo, en sus polémicas con los judíos, para probar el tiempo de la venida del Mesías (31).

El texto en cuestión es evidentemente demostrativo, a pesar de las dificultades parciales que su exégesis encierra (32). Es

---

la cronología bíblica respecto al reino de Acaz, pero da como cierta la fecha del 700 para la invasión de Sennaquerib (año 14.º de Ezequías); SCHUSTER HOLAZAMMER, *Historia Bíblica*, Barcelona, 1934, p. 624, n. 639, da al reinado de Ezequías los años 721-693. A pesar de las pequeñas diferencias de cronología, se ve claramente que desde el 4.º año de Acaz hasta Cristo pasaron no 600 años, sino más de 720.

(28) El mismo Raimundo Martí viene a reconocer la falta del apoyo de la tradición a su argumento, e incluso se insinúa como su inventor cuando dice al comenzar a exponerlo: "falsitate igitur hac sic extincta (es decir, rebatida la falsa interpretación judía), rei veritatem, quam iudaica pravitas diutius occultavit, producamus in lucem". (*Pugio*, p. 531).

(29) Véase la discusión de este texto en la ses. 18, p. 127-130; ses 19, p. 132-133, y ses. 20, p. 138-140, y en la disputa oral, ses. 6, 7, 8 y 9. Compárese con *Pugio*, part. II, cp. 4.

(30) Sobre la tradición judía, Cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties Messianiques*, tableau 3ᵉ, pp. 7-9, donde alega 27 testimonios de libros judíos que confirman el sentido mesiánico del texto.

(31) Así, entre otros, lo usaron S. Justino, *Dial. cum Tryphone*, M. G. 6,590-595 y 754; Orígenes, *C. Cels.* l. I, cp. 53, M. G. 11, 758 y 759; S. Isidoro, *C. Jud.* l. I, cp. 8, M. L. 83, 464, *De Variis Quaestionibus*, cp. 28, p. 79, 1; S. Ildefonso, *De Virg. perpetua S. M. Virginis*, cp. 5, M. L. 96, 72; S. Julián, *De Comprobat. aetatis sextae*, l. I, cp. 10,19 y 20, M. L. 96, 545, 552, 553; Pedro Alfonso, *Dial.* tit. 9, M. L. 157, 624.

(32) Cf. CORNELIO ALÁPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. I, n Genesim, cp. 49, v. 10 (pp. 396-401) y MEIGNAN, *Las Profecías mesiánicas del Antiguo Testamento*, traduc. por J. M. y F., Barcelona,

verdad que el significado de *Shilo* es incierto, pero todos lo aceptan como un nombre del Mesías, exigiéndolo así el mismo contexto y los lugares paralelos de la Escritura (33). Incierta es también la significación de *wĕló yiqqĕhát 'ammim,* pero en cualquiera de las traducciones que a esta frase se han dado aparece siempre la noción del Mesías, en quien todas las gentes serán benditas y a quien todos los pueblos obedecerán (34). Igualmente, tenga la amplitud que tenga la palabra «cetro»—shebet—y «legislador»—mĕhoqeq—, supone cierta independencia, gobernarse a sí mismos, cosa que cesa en realidad con Herodes, príncipe extranjero e impuesto (35), y se hace más patente con los procuradores romanos, acabando todas las libertades que aún quedaban con Tito y Adriano, y esto de un modo definitivo (36).

1859, profecía 4.ª (p. 276-345).—Para la historia de la exégesis judeocristiana de este texto véase la obra *Schilo,* de A. S. Poznanski.

(33) En el mismo Talmud se le da, entre otros, este nombre: "¿Cuál es su nombre? Los de la escuela de R. Seila dijeron: su nombre es Shilo, por lo cual fué dicho (Gen. 49,10): hasta que venga Shilo". (Sanhedrin, 98 b; cf. *Bĕrĕshit Rabbá,* Parashá, 98, Gen. 49,10; *Midrásh Aggada,* Genes. 49,10; *Midrásh Haggadol,* Genes. 49,10; *Zohar,* tom. 2, fol. 120 a).

(34) Sobre las diversas interpretaciones dadas a esa frase, cf. ALÁPIDE, in Gen. 49,10, quien después de dar cuatro, adopta la de la Vulgata, con la que coinciden en sustancia los LXX, Aquila, Símmaco y Teodoción: "ipse erit expectatio gentium: es decir, las gentes esperarán en el Mesías, le recibirán y obedecerán (Cf. Ag. 2,8 y Genes. 49,26); o bien variando el sujeto "ipsi (Shilo) erit expectatio gentium", es decir, que el Mesías esperará como herencia la fe y obediencia de todas las naciones, según está prometido en el ps. 2 ("postula a me", etc.).

(35) Los Macabeos, aunque de la tribu de Leví, eran verdaderos príncipes judíos, como Trajano español fué verdadero emperador romano, ya que eran adeptos a los judíos y representaban su causa. Cf. ALÁPIDE, in Gen. 49,10, donde deshace esta aparente dificultad. Nosotros no nos extendemos en ella porque los rabinos de Tortosa no la pusieron.

(36) Cf. S. Julián, *De Comp. aet. sextae,* l. I, cp. 20 (M. L. 96,553), donde enumera, tomándolos de Eusebio, los príncipes desde la Cautividad hasta Cristo: "Hoc enim ordine Eusebius eos huic populo praefuisse praescribit (*De Demonstr. Evang.,* l. VIII, demonstr. 2): Primus, inquit post Danielis propheciam, postquam de Babylone reversus est populus, praefuit Jesus, filius Josedech, et Zorobabel, filius Salathiel. Post quos Joachim, filius Jesu, in pontificatu successit, cui Heli, huic Joiada, deinde Joannes, postea Jadus, post quem Aonias. Deinde praefuit judaeis pontifex Eleazarus, post quem alter Aonias, deinde Simon, cui successit in pontificatu Aonias; deinde Judas Machabeus, cui successit frater Jonathan, post quem Simon, frater utriusque, successit,

El argumento de Jerónimo es bien sencillo: Shilo es el Mesías. El cetro no será arrebatado de Judá hasta que venga el Mesías. Pero el cetro ya ha sido arrebatado de Judá; por consiguiente el Mesías ya vino. La cesación del cetro la confirma con varias autoridades judías, que pueden verse en la ses. 18, pp. 128-130.

Las objeciones judías se reducen a dos: 1.ª Que el *'ad kī* no significa *hasta que* (donec), sino *siempre, porque,* de modo que el texto hay que traducirlo: «El cetro no se apartará de Judá para siempre, porque vendrá Shilo (el Mesías), cuyo reino no será jamás destruído» (cf. ses. 19, p. 132-133).

2.ª Los judíos conservan todavía el cetro, gracias a sus rabinos y a sus privilegios reales (cf. ses. 19, p. 132).

Las dos objeciones no sólo son de poco valor, sino que se destruyen mutuamente. ¿Por qué ese empeño en traducir *'ad* por *siempre,* sino porque ven que el cetro ha sido arrebatado? Y ¿por qué empeñarse en que el cetro aún continúa en manos de Judá, sino porque la traducción de *'ad* por *siempre* es insostenible? Cualquiera de las dos soluciones quitaría a los judíos toda dificultad en la interpretación de la profecía. Si dan las dos en vez de una, muestran claramente que no se fían de ninguna.

---

deinde Joannes, post quem Aristobolus. Huic successit Alexander, qui rex pariter et pontifex fuit. Post hunc Alexandra, uxor ejus, cum filiis Hircano et Aristobolo praefuit populo, quo tempore Herodes patris Antipatris Ascalonitae et matris Cypridis Arabicae filius, interfecto Hircano, regnum Iudaeorum senatuconsultu accepit, et primum ipse alienigena judaeis praefuit, in cujus tempore Christus in Judaea natus agnoscitur, quando et haec ipsa ejus gloriosa nativitas pastoribus hebraeorum voce angelica indicatur" (M. L. 96,553).

Cierto que ese tiempo no fué, en general, tiempo de mucha gloria; pero aún en Babilonia tuvieron sus profetas legisladores que les anunciaban sería breve la cautividad, y sus jueces con poder de vida y muerte que juzgaban según sus propias leyes, como consta por el episodio de Susana (Dan. 13, 1-64), y después vivieron en su tierra, con príncipes, leyes y administración propia, gozando de todos los esplendores de su culto. Después ya van cerca de veinte siglos sin templo, sin sacrificio, sin profetas, dispersos y sometidos a legislaciones extrañas. ¿Qué queda del cetro de Judá? La profecía de Oseas se está cumpliendo: "Quia dies multi sedebunt filii Israel sine rege, et sine principe et sine sacrificio, et sine altari, et sine ephod et sine theraphim" (Os. 3, 4), hasta que en los últimos tiempos "in novissimo dierum" (Os. 3,5) se conviertan al verdadero Mesías Jesucristo, que es el que tiene el cetro eternamente.

A la primera objeción respondió Jerónimo con un buen número de razones. A nosotros nos parece la más sencilla y la más eficaz el que, de hecho, los rabinos en sus sinagogas la traducían por *hasta que* (donec). Recuérdense las palabras de Abenhabec: «Rabi Moyses Abenhabec dixit verum esse quod *secundum communem intellectum omnium* illud *had* sumitur pro *donec*, verumptamen quod Messias quidem nondum venit, sed venturus est, cum eciam oppinio sit iudeorum nondum venisse Messiam» (ses. 8, p. 56) No menos explícito había sido R. Ferrer: «Interrogatus vero dictus rabi (Ferrer) quem istorum modum exponendi ipsi, cum legerent, docebant discipulos, respondit quod modo ultimo exponendi (*'ad*=donec) utebantur» (ses 7, página 50-51).

Respecto a la perduración del cetro, objeción ya usada por los judíos de tiempos pasados (37), no es más que mera afirmación, que ni los rabinos mismos creían; por eso lo ponían siempre en países lejanos, donde no pudiera comprobarse (38); de ahí que les recuerde Jerónimo el proverbio: «Quien quiera mentir prolongue los testigos» (ses. 18, p. 127). Que los mismos rabinos no lo creyeran se prueba por el hecho de que no vacilaron en apartarse de la traducción que, según propia confesión, daban al *'ad kī* en sus sinagogas, para poder explicar que la cesación del cetro no implicaba la venida del Mesías.

Creemos, pues, que Jerónimo arguyó bien en esta prueba, y que demostró debidamente la venida del Mesías.

Sólo añadiremos una pequeña advertencia. La palabra *donec, hasta que,* implica que el cetro no cesará hasta que venga el Mesías, pero no que cesará después: de esto prescinde. Pero atendiendo a que se trata de una promesa y una bendición a Judá, parece suponerse que el cetro continuará. Tal es la interpre-

---

(37) Cf. vgr. S. Isidoro, *C. Judaeos*, l. I, cp. 8, M. L. 83, 464: "mentientes nescio quem regem ex genere Iudae in extremis Orientis partibus regnum tenere".

(38) "Preterea ad illud de ceptro dixit quod rabi Salomon dicebat quod, per privilegia regalia, tam in Babilonia, quam in nonnullis mundi regionibus, iudei eciam ceptrum retinebant" (ses. 9, p. 58). Jerónimo nos habla de un reino judío que ponían en un lugar imaginario "más allá del río de las piedras": "nonnullis asserentibus ceptrum de Iuda nondum fuisse ablatum, cum in quibusdam adhuc regionibus, ut puta ultra flumen lapidum, ut ipsi ponunt, fore in magna potestate iudeos" (ses. 18, p. 127).

tación judía cuando, alegando a Daniel (7,14), dicen que su reino jamás será destruído (39). Tal, también, la interpretación cristiana que aparece clara en la misma promesa del Angel a la B. Virgen María: «Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris sui: et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis» (Luc. 2,32.33).

La argumentación contra los judíos procede igualmente: hay que admitir o que el cetro ya cesó en Judá o que se conserva en Jesucristo. Si lo primero, el Mesías ya vino, porque no podía cesar hasta que él viniera. Si lo segundo, Jesucristo es el Mesías, y su reino hay que entenderlo en sentido espiritual, y la casa de Jacob la constituyen cuantos creen en él, y son, por la fe, hijos de Abraham (40).

3.ª *Prueba*. Las setenta semanas (490 años) de Daniel (Dan. 9, 24-27) (41). «Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur Sanctus sanctorum. Scito ergo et animadverte: Ab exitu sermonis ut iterum aedificetur Ierusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt; et rursum aedificabitur platea, et muri in angustia temporum. Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus; et non erit eius populus qui eum negaturus est. Et civitatem et

---

(39) Cf. ses. 19, p. 132-133.

(40) Las coincidencias y diferencias de la tradición cristiana y judía respecto a la interpretación de Genes. 49,10, pueden verse en BRIERRE-NARBONNE, *op. cit.*, p. 8-9. La tradición judía insiste en el carácter belicoso del Mesías, cosa que aparece también, aunque en sentido escatológico, en Apocal. 19,13-16; la tradición judía no mira la ablación del cetro como término absoluto de la venida del Mesías, la cristiana sí: el censo de Augusto hace ver a los judíos, por vez primera, que ya pertenecen al Imperio romano, y durante ese censo nace Jesús. En el año 11, Judea es declarada provincia romana, perdiendo desde entonces el Sanhedrín el derecho de dar sentencias capitales, derecho que pasó al procurador romano: fué entonces cuando el Sanhedrín fué echado de la Sala de Piedras Cuadradas, donde se reunía para pronunciar sentencias capitales.

(41) Véase la discusión de esta profecía en la ses. 21 y 22, pp. 140-151. Compárese con *Pugio*, Part. II, c. 3.

sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo; et finis eius vastitas, et post finen belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una; et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.»

No nos extenderemos en hacer la exégesis de este texto de un sentido mesiánico claro según la tradición católica (42), y aun

---

(42) No comprendemos cómo en la traducción de Nacar-Colunga (1944) se aplica en una nota el cumplimiento de esta profecía al tiempo de los Macabeos: la muerte del Cristo —muerte de Onías en el año 171 (II Mac. 4,30-42)— y la cesación del sacrificio y la abominación en el templo la refiere a Antíoco IV, que en el año 168 suprimió durante tres años el sacrificio perpetuo, cuando toda la tradición cristiana entendió ese Cristo muerto de N. S. Jesucristo, y el mismo Jesús habla de la "abominación devastadora" como de algo que vendrá después de El y que servirá de anuncio a la próxima destrucción de Jerusalén: "Cum ergo videritis abominationem desolationis quae dicta est a Daniele propheta (Dan. 9,26), stantem in loco sancto, qui legit, intelligat: tunc qui in Iudaea sunt, fugiant ad montes" (Math. 24,15-16). Creemos firmemente que cuando el mismo Señor nos interpreta una profecía, es un absurdo que un católico quiera corregir su interpretación. Respecto a la tradición católica, de la que ni mención hacen Nacar-Colunga, véase Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. Daniel, IV, Revelation des soixante dix semaines, donde advierte que hasta el s. XV sólo tres autores, y ésos de poca nota, niegan carácter mesiánico al vaticinio. La explicación de Nacar-Colunga parece provenir de los LXX, donde el traductor refiere el cumplimiento a la desolación del templo por Antíoco IV Epifanes y al asesinato del sumo sacerdote Onías III, el año 171 a. C., 139 años después del edicto de Ciro; para ello, desfigura lamentablemente el texto en su traducción; su error es explicable, pues tenía los sucesos muy recientes; pero no se olvide que el traductor no era ningún profeta, y que el texto hebreo, la Vulgata y Teodoción no admiten tal interpretación. (Cf. SCHUSTER-HOLZAMMER, *Historia Bíblica*, I, p. 705, nota 4). Esto nos explica también el motivo por el cual algunos escritores, como S. Justino, no usaron de esta profecía contra los judíos: su exégesis presentaba muchas dificultades en la versión de los LXX, que ellos manejaban, y así prefirieron pasarla por alto.

Por lo demás, esta profecía de Daniel es lugar común en la Apologética cristiana. Cf. vgr.: Tertuliano, *Adv. Iud.*, cp. 8, M. L. 2, 651-656; S. Isidoro, *C. Iud.*, l. II, cp. 10, M. L. 82,516; *De Variis Quaestionibus*, cp. 36, p. 112, núm. 8; S. Ildefonso, *De Virgin. perp. S. Mariae*, cp. 5, M. L. 96,72; S. Julián, *De Comprob. aetat. sextae*, l. I, cp. 5, M. L. 96,543, y cp. 20-28, M. L. 96,553 ss.; Pedro Alfonso, *Dial.*, tit. 9, M. L. 157, 625-626.

según algunos escritos judíos (43). Puede verla el lector con todo detalle en Cornelio Alápide (44).

Respecto a la argumentación de Jerónimo, buena para el ambiente en que se hizo, se basa en un cómputo falso: las setenta semanas empiezan a contarse desde la destrucción del primer templo hasta la destrucción del segundo, cómputo que basa en el *Séder 'Olam Rabbá*, cp. 28 (in Dan. 9,24). Los rabinos de Tortosa no impugnaron este cómputo, ya que era conforme a su opinión. No sabemos si Jerónimo lo propuso para ahorrarse discusiones o bien porque, por error histórico, creía en él (45).

---

(43) Cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les prophéties messianiques*, 43.ᵉ tableau, pp. 80 y 81, quien cita al Midrásh *Běreshit Rabbá Rabatti* de Moisés ha-Darshán, el Comentario de R. Moisés ben Naḥman (sobre Dan. 9,24), a Josefo, *Ant. Iud.*, l. 10, cp. 11, n. 7, y *De Bell. Iud.*, l. 4.º, cp. 6 número 2, el Talmud de Babilonia (Nazir, 32 b), a Rashi, Saadia y Abrabanel. Estos tres últimos hacen empezar las 70 semanas, no desde Jeremías, sino desde la *construcción* del segundo templo; y tanto ellos como Josefo y el Talmud refieren su término a la destrucción del segundo templo. Para nada nos hablan del tiempo de Antíoco IV. Las palabras del Talmud son por demás expresivas: "Rabba dijo: ... Ha sido dicho" (Jeremías, 7,4): "El templo de Yahvé... es éste". Se trata del primero y del segundo templos. Ciertamente conocían que sería destruído, pero ¿podrían saber cuándo? Abaya respondió: "¿No iban a poder saberlo cuando así está escrito? (Dan. 9,24): Setenta semanas han sido fijadas sobre tu pueblo y sobre la ciudad santa" (Nazir, 32 b). Moisés ben Naḥman atribuye el "será ungido el santo de los santos" (Dan. 9,24) al Mesías: "El santo de los santos es el Mesías, hijo de David, que será santificado". Moisés ha-Darshán aplica al Mesías el nombre de "justicia eterna" (Dan. 9,24).

(44) CORNELIO ALÁPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. XIII, in Dan. 9,24-27, pp. 115-135, donde pueden verse los puntos en que la tradición cristiana es uniforme y los que admiten diversidad de opiniones. La profecía no carece de elementos oscuros; pero los claros son suficientes para la argumentación.

(45) En rigor, Jerónimo, al igual que Martí, a quien sigue (cf. *Pugio*, 281), toma como punto de partida el cuarto año de Sedecías (cf. ses. 21, p. 143), aunque para acomodarse a la opinión judía adopta luego como punto de partida la destrucción del primer templo (opinión rechazada por Martí en *Pugio*, 272 y ss.), y como término, la destrucción del segundo (cf. ses. 21,143), cuando Martí pone como término la Pasión de Cristo (*Pugio*, 283); bien que esto último pueda conciliarse, ya que para Jerónimo la destrucción del templo se verifica cuando en él cesaron los signos milagrosos al tiempo de la Pasión de Cristo (cf. ses. 18, p. 130).

Respecto al cómputo del *Pugio*, que, en substancia, sigue Jerónimo, es de advertir que Martí no lo propone como algo tradicional entre los cristianos, sino como algo propio suyo. Así lo manifiestan clara-

De todos modos no se olvide que importantes comentadores judíos, como Rashi, Saadia y Abrabanel, contaron las setenta semanas desde la construcción del segundo templo hasta su destrucción

La explicación del texto dada por los judíos en la ses. 22 contradice manifiestamente al mismo texto (46). La refutación de Jerónimo es perfecta, tanto al probar la mesianidad del texto como al impugnar sus falsas explicaciones (ses. 22, p. 147-150). Nada tiene de particular que los judíos respondiesen únicamente que se adherían a su respuesta anterior (ses. 22, p. 151) : no podían hacer otra cosa, dado que las razones de Jerónimo eran irrefutables.

El único defecto de su argumentación es, pues, como dijimos, el empezar a contar las setenta semanas desde la destrucción del primer templo a la del segundo (47) : los años que pasaron entre una y otra son, no 490, sino bastante más de 600, ya que la destrucción del primero fué el año 586 a. C. (48).

mente las palabras con que introduce su explicación: "Respondeo difficile, et quasi impossibile est imbecillem hominem per iter illud constanter incedere, in quo robustos aliquos oportuit cespitare. Fateor etenim in hoc opere viribus meis longe majora tentasse, cum rudem ac nulli forsan nostrorum per talem modum digressam viam hujuscemodi itineris videar quasi primus incedere... hominum tamen nostrorum, quibus possim inniti..., quandoque pauca, quandoque nulla video praecessisse vestigia." (*Pugio*, 280).

(46) Respecto a la identificación de los dos Ungidos o Cristos, para ellos el primero ("usque ad Christum ducem") es Ciro o Zorobabel y el segundo ("occidetur Christus") es Agripa; el "non erit eius populus qui eum negaturus est" (h. "y no para él" *wĕ-en lo*) lo interpretaban: "y no tendrá descendencia", es decir, también le morirá su hijo (cf. ses. 22, pp. 145-147). La aplicación a Ciro del "usque ad Christum ducem" también la hicieron algunos escritores cristianos (vgr. Pedro Alfonso, *Dial.*, t 9, M. L. 157,625-626), pero parece inadmisible, no sólo porque el punto de partida no es el que se supone (la profecía de Jeremías), sino otro posterior a Ciro, sino también porque, según el texto, es el mismo Cristo muerto ("occidetur Christus"), pues no dice que faltan para él siete semanas, sino siete semanas y sesenta y dos semanas, es decir, sesenta y nueve, que son las que faltan para el "occidetur Christus". En cuanto a Agripa, pasaron, desde la profecía de Jeremías, mucho más de setenta semanas de años.

(47) No se olvide que este error fué común a muchos escritores judíos; los mismos rabinos de Tortosa parecen compartirlo, ya que no hicieron ninguna objeción a este respecto. Véase sobre estos sistemas de computación de las setenta semanas BRIERRE-NARBONNE, *op. cit.* p. 81.

(48) Cf. DELAPORTE, *Les Peuples de l'Orient méditerranéen*, p. 45, y RICCIOTI, *Historia de Israel*, I, p. 438-439, núms. 541 y 542.

Según la tradicion cristiana, el término de las setenta semanas es el deicidio (49), que tiene dos consecuencias para Israel: dejar de ser el pueblo de Dios («et non ei»), y ruina, en un intervalo impreciso, de Jerusalén y su templo. El principio de las semanas es un decreto real para edificar Jerusalén. De los cuatro Decretos que sobre eso dieron los reyes persas, parece mejor el de Artajerjes I del año 458 a. C. (50).

Como complemento de estas dos últimas pruebas, plenamente demostrativas cada una de por sí, pueden verse los siguientes textos bíblicos, aducidos también por Jerónimo (51), y clásicos en la argumentación cristiana (52).

---

(49) Cf. Brierre-Narbonne, *Les Prophéties Messianiques*, p. 81, y Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. Daniel: hecho inicial de las sesenta y nueve semanas: un decreto para que se reconstruya Jerusalén; hecho terminal de las siete semanas: reedificación del templo entre dificultades (algunos dicen duró esa reconstrucción cuarenta y nueve años, o sea siete semanas de años). Al fin de las sesenta y dos semanas restantes, manifestación del Mesías, y al mediar la última semana (la setenta), el deicidio o muerte del Mesías, que obra la redención del mundo. Esa renovación mesiánica importa seis cosas: tres negativas: 1.ª) cesación de la apostasía; 2.ª) abolición o remisión del pecado; 3.ª) expiación de la iniquidad original ('avon). Y tres positivas: 1.ª) advenimiento de la justicia = santidad moral eterna; 2.ª) cumplimiento de las visiones y las profecías; 3.ª) Unción del santo de los santos = el Mesías Jesucristo y la Iglesia que es su cuerpo místico (Cf. Vigouroux, *art. cit.*)

(50) Cf. Schuster Holzammer, *Historia Bíblica*, I, p. 707, núm. 706: "El período de las setenta semanas comienza con el edicto que tuvieron los judíos para reedificar a Jerusalén. Cuatro edictos se dieron en favor de los judíos. Ciro les permitió el regreso a su patria el año 536 a. C. (I Esdr. 1,1-4; 6,3-5); Darío Histaspes les dió licencia en 520 para terminar el templo (I Esdr. 4,24; 6,1-12); Artajerjes I envió a Esdras en el año 458, séptimo de su reinado, con plenos poderes para arreglar la situación de Palestina (I Esdr. 7; cf. 9,9, y Nehem. 1,2); y en 445, el año vigésimo de su reinado, facultó a Nehemías para que fuese a reconstruir los muros de la ciudad de Jerusalén. Según Nehemías, 1,3-14, se trataba no de reconstruir, sino de reparar los muros reconstruídos ya en parte (por los samaritanos). Hay, pues, razón para considerar el edicto de 458 como origen y fecha inicial de las setenta semanas".

(51) Sobre Ag. 2,7-10, cf. ses. 22, p. 149; ses. 26, p. 192; ses 37, pp. 284 y 294-296; sobre Malach. 3,1, cf. ses. 37, p. 295. Compárese con *Pugio*, Part. II, cp. 9.

(52) Cf. Alápide, in Ag. II, 7-10 (t. XIV, p. 331-345). S. Julián, *De Comprob. aet. sextae*, l. I, cp. 11 y 12 (M. L. 96, 546-548), usa ampliamente de Malach. 3,1 (Cf. también S. Isidoro, en *De Variis Quaestionibus*, cp. 82, p. 24, n. 21, y cp. 17, p. 48, n. 1). El texto de Ageo lo usan

«Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram, et mare et aridam. Et movebo omnes gentes, et veniet Desideratus cunctis gentibus; et implebo domum istam gloria, dicit Dominns exercituum. Meum est argentum et meum est aurum, dicit Dominus exercituum. Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae, etc.» (Ag. 2,7-10).

«Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam; et statim veniet ad templum suum Dominator quem vos quaeritis, et angelus testamenti quem vos vultis» (Mal. 3,1).

Ninguno de los dos textos dice el tiempo exacto de la venida del Mesías, pero ambos muestran claramente que éste se presentará en el segundo templo, dándole con ello más gloria que al antiguo. Por lo tanto, el Mesías debió venir antes de su destrucción

---

S. Isidoro *Contra Judaeos,* l. II, cp. 2 (M. L. 83,503), y Pedro Alfonso, *Dial.* tit. 2 (M. L. 157,570).

CAPITULO II

CONCEPTO MESIANICO JUDIO

En realidad, en la Controversia de Tortosa no hay más que dos cuestiones: la de la venida del Mesías y la de los errores del Talmud: probar que el Mesías ya vino y demostrar que el Talmud no es ley divina, sino invención humana, llena de errores y herejías. La demostración de ambas tesis tiene un mismo fin: la conversión de los judíos. Esta dirección de la disputa y el fin que persigue está expuesta claramente en la ses. 67: «Et ad hoc (=para atraer a los judíos a la fe) Sanctitas vestra invenit universaliter duos expediendi modos, quibus mediantibus ipsi essent extra errores et mala, et acquirerent gloriam Dei eternam. Primum expediens fuit extrahere eos ab illa falsissima spe vel expectacione quam de adventu Messie habent, eis ostendendo clarissime quod ille iam venerit, et illum Iesum Nazarenum fuisse, in Bethleem civitate natum, et in Ierusalem civitate in fine templi secundi odio gratis crucifixum. Secundum vero expediens fuit eis ostendere manifeste doctrinam quam ipsi tenent pro lege, Talmud vulgariter nuncupatam, valde erroneam ac hereticam esse censendam... Expediens vero secundum per Sanctitatem excellentissimi domini nostri repertum, est tollere et disipare causas unde hii oriuntur errores et mala, scilicet, docere vos Talmud illud sub cuius regimine ducimini, non divinam legem, nec licitam doctrinam bonam aut honestam, ymo scripturam esse fetidam, pessimam, erroneam hereticam atque nephandam» (ses. 67, p. 589-590, 591).

Hemos visto en el capítulo anterior cómo demostró Jerónimo irrebatiblemente la tesis primera. Pero una vez demostrada una tesis, viene el responder a las dificultades u objeciones puestas contra ella. La satisfacción a esas objeciones ocupa, de un modo u otro, todas las sesiones que se siguieron desde la 23 hasta la 63, en que empezó la discusión de los errores del Talmud.

Esa satisfacción se hizo de tres modos : 1.° Respondiendo a las objeciones judías, es decir, haciéndoles ver que las condiciones que ellos atribuían al Mesías, o no debían atribuírsele, o se cumplían en Jesucristo. 2.° Oponiendo a las características del Mesías exigidas por los judíos las verdaderas características mesiánicas. Esto, aunque aparentemente es una nueva tesis, en realidad no es más que demostrar la primera, haciendo ver que no hay nada que se oponga a su venida, pues lo que del Mesías se ha profetizado ya se ha cumplido : es demostrar que las objeciones judías no sólo son falsas, sino que el aserto contrario a ellas es el verdadero. Eso se hizo en forma de doce preguntas. En realidad, si se examina bien, se verá que la misma materia se trata en los dos modos ; pero, en el primero, atacando la posición judía ; en el segundo, defendiendo la cristiana. 3.° Hecha esa satisfacción a las objeciones de todos en general, se dió licencia para que cada rabino expusiera particularmente las objeciones que le pluguiera. La exposición de esas objeciones, contenidas en las tres memorias de R. Matatías, R. Ferrer y R. Astruch, y la satisfacción a ellas, ocupa en las Actas desde la ses. 49 hasta la 63.

Como se ve, estamos siempre dentro de la misma tesis : El Mesías ya vino. Esa tesis se probó debidamente, sin que los rabinos pudieran invalidar las razones en que se apoyaba. Siendo las razones verdaderas, también lo es la tesis, aunque no se pudieran resolver todas las objeciones, cosa muy frecuente también en tesis filosóficas *ciertas* (vgr. la de la libertad humana).

A la parte cristiana le interesaba asentar bien de antemano la verdad de su tesis : por eso no admitió a discusión más objeciones que aquellas que tendieran a demostrar que la argumentación usada no era válida. Todos los esfuerzos judíos para modificar ese orden de discusión fueron inútiles : se siguió el método ordinario de las disputas escolásticas en que, antes de pasar a las objeciones, se demuestra la tesis.

Pero, para convertir a los judíos, no bastaba probar la tesis : había que resolver también las objeciones. En efecto, las obje-

ciones judías eran para ellos argumentos de su tesis, las razones cristianas, objeciones a ella. Probada la tesis cristiana, lo único que concluían es que su propia tesis tenía objeciones insolubles; pero, lógicamente, se adherían a ella en tanto que no se les demostrase que sus propios argumentos no eran evidentes.

Jerónimo pasa a atacar esos argumentos: confesamos que no siempre es tan brillante como en la prueba positiva; pero tampoco era necesario: habiendo probado con pruebas evidentes su propia tesis, bastábale probar que las razones judías no eran evidentes, no eran seguras; no necesitaba probar su falsedad; esa se prueba desde el momento que se hace ver que *no son evidentes* y que se oponen a *pruebas evidentes:* pues la evidencia es criterio de certeza y de verdad, y éstas han de encontrarse allí donde se halla la evidencia. Este cometido lo cumplió Jerónimo debidamente: de ahí las conversiones. Las soluciones que da son posibles y hasta buenas; esto basta para quitar la evidencia a las razones judías: si es posible lo contrario de lo que ellos dicen es que ya no es evidente lo que dicen. Pero la solución que da ¿es siempre la verdadera? A eso ya no nos atreveríamos a responder afirmativamente en todos los casos. En algunos de los puntos tratados, la tradición cristiana no es uniforme, y el magisterio de la Iglesia aún no ha hablado El siguió en sus respuestas la opinión más común en su tiempo, opinión que aún hoy es casi siempre la más probable; pero no goza de certeza ahora, ni la gozaba tampoco entonces. Por eso, tras indicar su argumentación, asentaremos algunos principios generales de que el lector podrá echar mano para responder a esas objeciones, negando o concediendo dentro del marco de relativa amplitud y libertad que el dogma cristiano admite en esos puntos: si mayores concesiones que las que hace Jerónimo han de favorecer la conversión de algún judío, no vemos por qué no puedan hacerse, mientras el dogma católico las permita.

La gran dificultad, la única dificultad que impedía a los judíos admitir la mesianidad de Jesucristo es bien sencilla y fácil de enunciar: Jesucristo no corresponde a la descripción que del Mesías hacen las profecías. Es la objeción que ya Jerónimo había hecho, más de veinte años antes, a su antiguo maestro Pablo de Santa María. Jerónimo conocía bien esa dificultad, como quien tuvo que superarla antes de convertirse. Podrán alegarse cuantas pruebas se quieran de que el Mesías ya ha venido; pero si no se halla nadie que cumpla en sí los caracteres que profe-

tizaron los profetas como distintivos de la venida del Mesías, es indudable que éste aún no ha venido.

Cabría otra hipótesis, sin duda más razonable ; si por los mismos profetas se prueba con evidencia que el Mesías ya vino, cabe sospechar que al formarnos un concepto mesiánico que no cuadra con esa venida no hemos interpretado debidamente a los profetas ; por consiguiente, habría que renunciar a ese concepto y estudiar sin prejuicios ni ideas preconcebidas esos mismos profetas para formarse un concepto mesiánico más conforme con la realidad. Pero eso era pedir demasiado a la pobre naturaleza humana, a la que tanto cuesta renunciar a sus ideas y prejuicios. Por eso, se imponía combatir directamente el concepto mesiánico judío. Creemos que el error fundamental de este concepto era el esperar al Mesías prácticamente como una bendición exclusiva de Israel, y, lo que es peor, bendición de un orden exclusivamente temporal. El error está precisamente en ese *exclusivismo,* y es tanto más difícil de desarraigar, cuanto que va nutrido por un orgullo de raza que Dios abomina y un patriotismo exasperado por tantas calamidades (1). No hay nada que tanto ciegue en el orden religioso como la pasión política.

Los judíos veían que las profecías ponían al Mesías como bendición de todas las gentes (2) ; pero se arreglan para dejar esa bendición en un plano secundario y muy dudoso : la bendición de las naciones consiste en estar sometidas políticamente a Israel (2 bis). Prácticamente, toda la bendición queda así para Israel : a él se ordenan los pueblos y a él el Mesías.

También las profecías hablan de la abundancia de bienes espirituales traídos por el Mesías ; pero también los judíos, sin ne-

---

(1) Sobre el concepto mesiánico judío y sus divergencias con el concepto cristiano, Cf. FREY, "Le Conflict entre le Messianisme de Jesus et le messianisme des juifs de son temps", art. publicado en *Biblica,* 14, 1933, pp. 133-199 y 269-293. Aunque trata directamente de la idea mesiánica en tiempo de Cristo, casi todo cuanto dice puede aplicarse a los tiempos posteriores, y en especial a las ideas sustentadas por los rabinos en Tortosa. Con brevedad y claridad trata también esta materia H. Lesêtre, en su art. "Jesus-Christ" (VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible,* t. III, 2em. part. col. 1.437-1.441) : en las col. 1.437-1.439 expone el concepto mesiánico judío, y de la 1.439 a 1441 trata de la recta interpretación de las profecías.

(2) Gen. 12,3; 18,18; 22,18; 28,14; 49,10.

(2 bis) "Entre este mundo y los días del Mesías no hay más diferencia que la sujeción de los reinos" (Shabbat, 63 a y 151 b; Bĕrakot, 34 b; Sanhedrín, 91 b, etc.).

gar esos bienes, los ponen en un plan secundario: el Mesías no traerá ningún bien espiritual nuevo: todos los bienes se encuentran en la ley de Moisés; el oficio del Mesías no es otro que el de crear, como rey poderoso y santo, las circunstancias externas que hagan posible la exacta observancia de la ley mosaica; pero nada de justificación interna, nada de renovación interior, nada de auxilio sobrenatural en cada alma para vencer al demonio (3). Parecen olvidar completamente la primera profecía mesiánica, de la cual son mero desarrollo todas las demás: «Enemistades pondré entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la de ella: ella quebrantará tu cabeza» (4). Aparece bien claro que la obra propia del Mesías es vencer al demonio; esa es la bendición que se dará a todas las naciones y a todas las almas: que todo el que crea en El, le venza también por su gracia; esa bendición no puede ser obra de la ley, puesto que en las palabras transcritas aparece como la obra propia y exclusiva del Mesías, y esa bendición es de orden evidentemente espiritual. La victoria del demonio fué el pecado del hombre; su derrota ha de ser la destrucción de ese pecado, y eso es lo principal en la obra mesiánica. El pecado trajo consigo males temporales: unos inmediatamente, como la pérdida del paraíso; otros en plazo más lejano, como la muerte corporal. La victoria de Cristo, la destrucción del pecado, nos devuelve también esos bienes perdidos: unos inmediatamente, como la felicidad interior que emana de la paz de conciencia y la alegría de saberse hijos de Dios; otros a largo plazo, como es la liberación de la muerte por la resurrección y la exención de todo dolor en el cielo. Y esos bienes, devueltos por Jesús, superan tanto a los perdidos por el pecado

(3) Cf. ses. 37, p. 289: "Et ideo expectant iudei Messiam regem, ut edifficet Ierusalem inferiorem ut, illa mediante, *melius* possint gloriam divinam attingere, que vocatur Ierusalem superior. Non obstante quod nunc existentes in captivitate sunt digni premio maiori, cum serviant Deo in angustia et fortuna, et plus valet et magis est regraciandum modicum servicium quod quis facit in captivitate existens, quam multum in prosperitate. Verumtamen, cum toto hoc, expectamus ab hac fortuna captivitatis liberari, cum potestate Deo serviendi, et servicio completo et cum gaudio, non autem modo quo ei servimus de presenti, cum non possumus ei servire, dato quod velimus. Et hec est causa qua expectamus a captivitate liberari, solum ut possimus Deo complete servire."

(4) Gen. 3,15. Sobre la mesianidad de este lugar bíblico en la tradición judía, cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties messianiques*, 1er tableau, pp. 3 y 4.

como el cielo supera al paraíso y la gloria de los cuerpos resucitados a la de los primeros padres antes de pecar. Todos los bienes que los judíos esperan del Mesías son nada comparados a ese bien. Si prescindieran de la gloria humana de un falso patriotismo, verían sin dificultad la maravillosa gloria de la verdadera patria lejos de la cual peregrinamos, pero a donde un día no lejano esperamos llegar. ¿Qué valen las patrias de la tierra comparadas con la del cielo?

No negamos las promesas mesiánicas especiales en orden a Israel : el error está en haberlas puesto en primer plano, olvidando las otras, más importantes ; eso ha sido la causa de que el cumplimiento de esas promesas mesiánicas particulares haya sido diferido, o tal vez preterido. Esas promesas particulares eran condicionadas a la fidelidad de Israel (5), y éste, por apegarse a la tierra, renunció al cielo, no fué fiel a Dios y se hizo indigno de esas promesas. Esa es la única explicación plausible de la larga cautividad que padece, como muy bien prueba Jerónimo (6). El incumplimiento aparente de esas promesas es prueba clarísima de que ellos no son fieles a la verdadera fe, de que han rechazado el verdadero Mesías. Esperamos no obstante que el día en que le reconozcan—día que San Pablo nos dice llegará (7)—esas promesas se cumplirán.

Ese concepto *exclusivamente* materialista y político, de un nacionalismo estrecho, aparece claro en la disputa de Tortosa. Ya en la ses. 9.ª dijo R. Matatías : «quoniam iudei *solum ad dandum prosperitatem corporalem,* non autem ad salvandas eorum animas, Messiam expectabant venturum, eisque multa ac plura bona temporalia daturum, et in patria sua eos collocaturum, et Ierusalem templumque Salomonis reedificaturum» (ses. 9.ª, p. 58). No sabemos cómo podría R. Matatías conciliar esto con lo que se nos dice en el Gen. 3,15, donde se nos da como obra del Mesías la derrota del demonio ; pero lo cierto es que lo afirma así. Lo mismo había ya dicho R. Astruch en la ses. 4.ª : «dictus rabi (Astruch) quod iudei non ad finem eorum salvandi animas, *sed dumtaxat ad bona temporalia, et ad prosperitatem corporum consequendam expectabant Messiam,* dicere habuit ; nam anime eorum, eciam si numquam veniret Messias,

(5) Cf. Ex. 19,5-6; 23, 20-22; Deut. 11, 10-17; 28, 1-68, etc.
(6) Cf. ses. 35, pp. 267-275.
(7) Rom. 11, 23-32.

salve fierent» (ses. 4.ª, p. 40). En el Gen. 3, 15, aparece no obstante bien clara la imposibilidad de salvarse sin el Mesías: la victoria del demonio fué el pecado; sólo destruyendo el pecado puede uno salvarse; y se anuncia que el Mesías será quien lo destruya, pues será el vencedor del demonio.

La misma doctrina aparece en la respuesta judía a la 4.ª pregunta: «Quarta vero interrogacio: An eius adventus debuerit esse ad animas salvandas ad vitam spiritualem, aut solum corpora ad vitam corporalem.

Respondet iudeus quod de directo veniet ad liberandum populum Israel a corporali captivitate, ex quo sequetur quod poterint *liberius ac melius* legem Moysis servare, que promittit vitam eternam» (ses. 24, p. 180).

Y en la respuesta a la 8.ª pregunta: «An legem seu doctrinam novam erat daturus vel non. —Ad quod iudeus credit quod legem novam minime esset daturus, cum lex mosayca perfecta sit, atque perpetua; sed erudiet ac in ea nos confirmabit, sicut fecerunt 'ante' (E. actenus) prophete, et longe solemnius» (ses. 24, p. 180).

El concepto mesiánico de los judíos se precisa así: El Mesías no viene, según el cristiano ve en el Génes. 3,15, para destruir el pecado; eso es obra de la ley de Moisés, que es perfecta y se basta a sí misma. Por consiguiente, la función religiosa del Mesías no es sino crear las circunstancias externas que favorezcan el cumplimiento de esa ley, a saber: acabar con la cautividad y reedificar el templo para que prosiga el culto. Con eso ni siquiera hace más fácil la salvación, pues en otra parte se nos dice (ses. 37, p. 289) que los que ahora están en cautividad son dignos de mayor premio por servir a Dios en angustia.

Abroquelados en ese concepto evidentemente falso, dicen que toda prueba que le contraríe debe entenderse de un modo alegórico (cf. vgr. ses. 15, p. 107), y así pretenden desembarazarse expeditivamente de cuantas autoridades demuestran que el Mesías ya ha venido. Su posición es bien sencilla: «Iudeus vero respondens, istam proposicionem *Messiam venisse,* negat, asserens oppositum, scilicet, istam fore veram: Messiam nondum venisse, sed bene venturum esse. Hoc ideo quoniam Deus populo israelitico, post infortunium sue captivitatis, dispersiones eius congregare et de captivitate in qua erant, possidendum terram quam patres sui possederunt revocare promissit» (ses. 10, p. 64), en prueba de lo cual, alegan las promesas del Deut. 30,

1-5, que, según Ezequiel (37,22-25 y 39,28), han de cumplirse con el Mesías.

Jerónimo respondió a la objeción judía en la ses. 23, páginas 156-160, diciendo que las tres operaciones que hasta entonces habían los judíos atribuído al Mesías (reunir al pueblo de Israel, reedificar Jerusalén y volver a levantar el templo) habían de entenderse, no materialmente, sino espiritualmente. No nos entretendremos en exponer la discusión sobre esto, ya que la materia vuelve a repetirse al completar luego los judíos las condiciones del Mesías. Sólo advertiremos, en confirmación de lo que dijimos más arriba, que Jerónimo consideró esta discusión, no como una cuestión nueva, sino como la solución a las objeciones contra la tesis ya probada. Las palabras con que termina su exposición lo expresan claramente: «Postquam igitur Messiam venisse lacius probaverimus, et *repugnancias contra dicta inibi enarraverimus* et penitus, Deo duce, iam annullaverimus, nostrum prosequens processum, que sint condiciones que in Messia future erant, convenit particulariter videre» (ses. 23, p. 160).

En la sesión siguiente, 24, los judíos añadieron algunas más a las operaciones del Mesías, reduciéndolas en conjunto a las seis siguientes condiciones mesiánicas:

1.ª) El Mesías había de acabar con la cautividad y reunir y establecer a todos los israelitas en la tierra de promisión (Deut. 30, 1-5; Ezech. 28, 25-26; 37, 25; 39, 28. 29; Jer. 16, 14. 15, etc.).

2.ª) En el retorno de esa cautividad, tendrán lugar milagros estupendos (Mich. 7, 15; Is. 11, 12-16).

3.ª) Jerusalén y su templo serán otra vez edificados, y esto materialmente (Is. 52, 9; 49, 19. 20; Jer. 30, 18; 31, 38-40; Am. 9, 11-15; Ezech. 16, 45; 40 ss.).

4.ª) En tiempo del Mesías volverán a observarse, como antiguamente se hacía, todas las ceremonias y sacrificios de la ley mosaica, junto con el sacerdocio aarónico (Deut. 30, 1-5. 8; Ezech. 37, 24; 40 ss.).

5.ª) El Mesías dominará todo el universo (Num. 24, 17; ps. 75, 8-10; Zach. 9, 10); bajo él no habrá más guerras (Is. 2, 4; Mich. 4, 3. 4; Zach. 9, 10) y todas las naciones conocerán y servirán a Dios (Soph. 3, 1; Zach. 14, 16-17).

6.ª) En tiempo del Mesías tendrá lugar la guerra de Gog y Magog (Ezech. 10; 28; 39; Zach. 14, 1) (8).

(8) Véase la exposición judía de esas seis condiciones en la ses. 24,

De la mayor parte de estas condiciones volvió a tratarse, bajo distinto aspecto, al discutirse las 12 preguntas, con ocasión de las cuales expuso Jerónimo el concepto mesiánico cristiano. Así, las condiciones 1.ª y 3.ª vuelven a tratarse en la 11 y 12 preguntas; la 4.ª, en las preguntas 8.ª, 9.ª y 10.ª, y en la 4.ª y 7.ª asienta principios generales para la respuesta a las seis condiciones. Pero la posición de Jerónimo aparece ya fijada en la ses. 26, donde respondió punto por punto a cada una de las seis condiciones, refutando sus pruebas.

1.ª Condición: Los textos alegados (Deut. 30, 1-5; Ezech. 28) se cumplieron en el segundo templo con la vuelta de la cautividad de Babilonia; en él tuvieron los judíos mayor bien que en el primero, como consta por Ag. 2, 7-10; por el mismo Ageo consta que ese segundo templo será el último, puesto que en el v. 10 la llama «domus novissima» o última, cosa que confirma con una cita talmúdica del Tratado Sukka:

«Dice rabi Esra: Lo que Joel dijo en el cap. 2 (v. 20): «alejaré de vosotros el aquilón», fué dicho por el diablo que se oculta en el corazón del hombre; «le empujaré a una tierra seca, desierta y desolada» (Joel 2, 20), a un lugar donde no pueda hallar a nadie con quien combatir; «su rostro contra el mar oriental» (Joel 2, 20), que puso su rostro contra el primer santuario y lo destruyó, y mató a los sabios que había en él; «y su extremidad junto al mar último» (Joel 2, 20), que puso su rostro contra el templo segundo y lo destruyó y mató a los sabios que en él había.»

Llamando «mar último» al templo segundo, indica que no habrá otro templo después de él (ses. 26, p. 192).

Los judíos objetaron en la ses. 37 (p. 283 y ss.): *a*) el Deut. 30, 1-5, no se cumplió en la vuelta de Babilonia: 1.º) porque, según Deut. 30, 3, habían de volver los judíos dispersos de muchas naciones, y entonces sólo volvieron de la tierra de Babilonia; 2.º) Deut. 30, 5, dice que poseerán la tierra, y no la poseyeron con el segundo templo, pues siempre estuvieron sometidos a los reyes griegos y emperadores romanos; 3.º) según Deut. 30, 5, serán más numerosos que antes y gozarán de mayor bendición, cosa que tampoco sucedió durante el templo segundo; 4.º) hacen una interpretación de Ag. 2, 7-10, que a nosotros se nos antoja bastante descabellada *b*) Tampoco se cumplió en la vuelta de Babi-

p. 163-170, y la discusión sobre ellas en las ses. 23 (p. 156-160), 26, 37, 38 y 39 (p. 305), donde se termina la cuestión con la última respuesta judía. Cf. *Pugio,* Pars II, cp. 11-15, y Pars III, distinctio, 3.ª, cp. 12.

lonia lo que nos dice Ezech., cap. 28, 25-26 : vendrán de los pueblos en que estaban dispersos, y habitarán seguros en su tierra cuando hubiere hecho justicia de cuantos le oprimieron.

A estas objeciones, respondió debidamente Jerónimo en la misma sesión, p. 293 y ss.

Respecto al Deut. 30, 1-5 : 1.°) Estaban dispersos no sólo en Babilonia, sino en otros muchos países, como consta por el Decreto de Ciro, Esdr. 1, 2. 3, «omnia regna terre dedit michi Deus celi, etc.». 2.°) Poseyeron la tierra con independencia en tiempo de los Macabeos ; además, el que uno pague tributo por alguna cosa no quiere decir que no la posea ; de lo contrario, nadie poseería nada fuera del rey, ya que todos le pagan tributo. 3.°) Fueron más numerosos que los que salieron de Egipto, pues, sólo en la ruina de Jerusalén, perecieron 1.200.000 personas : el doble de las salidas de Egipto ; y en tiempo de Herodes, sólo en una Pascua, se inmoló más de un millón de corderos pascuales, lo que da más de 10 millones de comensales ; datos todos que constan por Josefo. 4.°) La mayor gloria del segundo templo fué el que durante él se verificase la redención del género humano : nada disminuye esa gloria el que los judíos fueron reprobados.

Respecto a la interpretación de Ag. 2, 7-10, contradice al texto, ya que mayores riquezas tuvo el primer templo, mayor paz (III Reg. 4, 25), más cosas santas (el arca de la Alianza, etc.), que faltaron en el templo segundo, y mayor gloria era para el templo tener a Salomón como rey propio que a Alejandro como visitante. Por lo tanto, la gloria mayor del segundo templo fué la venida del Mesías (9).

Respecto a Ezechiel, cap. 28, vale la respuesta al texto del Deut. 30, 1-5 (1.° y 2.°), añadiendo que por Ciro hizo Dios justicia de todos los opresores de Israel, como consta por Josefo, cumpliéndose entonces lo anunciado en el salmo 136, 8. 9 (10).

La respuesta de Jerónimo a estas objeciones fué excelente, y los rabinos ya no volvieron más sobre esta condición. Sólo quedó un punto sin responder, porque tampoco hicieron hincapié en él los judíos : que la promesa del Deut. 30, 1-5, «es general para cualquier tiempo en que Israel permanezca en cautividad» (ses. 37,

---

(9) El argumento usado por Jerónimo es idéntico al empleado siglos antes por Pedro Alfonso, en *Dial.* tit. 9, M. L. 157, 638.

(10) Filia Babilonis misera ! beatus qui retribuet tibi retributionem tuam quam retribuisti nobis. Beatus qui tenebit, et allidet parvulos tuos ad petram" (ps. 136,8,9).

p. 283). Después volveremos sobre esto. Ahora advertiremos tan sólo que, aunque Jerónimo se limita a probar que los textos admitidos por los judíos se cumplieron con la vuelta de Babilonia, sin negar expresamente que algún día volverán a su tierra, consta por la respuesta a la 12 pregunta que tampoco admitía esto último.

2.ª CONDICIÓN: Los milagros anunciados por Mich. 7, 15, se cumplieron sobreabundantemente, pues Jesús hizo muchos más milagros y mayores que Moisés (ses. 26, p. 193-194).

Los rabinos de Tortosa objetaron que según Is. 11, 12-16, y Mich. 7, 15, los milagros debían hacerse para que volvieran a su tierra los hijos de Israel dispersos, y uno de ellos era la división del mar; y ninguna de estas cosas tuvo cumplimiento en los milagros de Cristo (cf. ses. 37, p. 285).

Jerónimo les demostró en la misma sesión (p. 296-297) que ese milagro profetizado en Is. 11, 15, se cumplió con Alejandro Magno, que dividió el Nilo («lingua maris Egipti») en siete partes para poder vadearlo, y así hizo fácil el retorno de los judíos que aún no habían vuelto, y lo mismo hizo con el Eufrates, facilitando así el retorno de los judíos dispersos en Asiria. Respuesta buena (no nos atreveríamos a decir *la verdadera,* pero sí es plausible), a la que tampoco los rabinos replicaron.

3.ª CONDICIÓN: Jerónimo reconoce que los textos aducidos para probar la reedificación de Jerusalén y el templo se refieren en su mayor parte al tiempo del Mesías, pero los entiende, no en sentido material, sino espiritual; la explicación la remite para cuando se debatan las preguntas 4.ª y 12, donde efectivamente la hizo.

Con todo, a propósito del texto de Is. 49, 20, aducido por los rabinos, asienta un principio general de interpretación que sirve de clave para responder debidamente a toda la objeción. Isaías dice que serán tantos los pobladores de Jerusalén, que se sentirán apretados y se dirán mutuamente «hazme lugar para habitar». Esto—dicen los rabinos—sólo admite sentido material, porque en la gloria de Dios no hay apreturas. Jerónimo respondió, muy acertadamente: «Prophete, quando aliquid ponunt per viam exempli ad significandum aliud magis intrinsecum, non est necessarium omnia illius exempli particularia et figure esse consonancia cum omnibus particularibus tocius rei figurate per idem exemplum et figuram» (ses. 26, p. 194). Esto lo corrobora con el Cantar de los Cantares, en que el esposo es Dios, y la esposa

la Iglesia según los cristianos, o la Sinagoga según los judíos; y a esposo y esposa se les atribuyen facciones, disposición de miembros, etc.; cosa que, evidentemente, no les conviene en sentido literal, y sólo quiere decir que tienen, *según su naturaleza,* todas las cualidades que un esposo y esposa amantes tienen *según la suya*: «Videmus autem quod illi filocapto et illi filocapte certe tribuuntur facciones, seu condiciones in quolibet eorum membrorum, suorum modorum, condicionum et operacionum; non tamen est necessarium quod quodlibet eorum particularium habeat respondere certo particulari sui significati, sed solum est intencio prophete rem 'notari' [E. notare] exempli in perfeccione maiori qua fieri potest secundum eius naturam, et cum hoc eciam ad idem ostendit significatum esse in maiori perfeccione secundum eius naturam» (ses. 26, p. 194).

De igual modo Isaías, queriendo describir la prosperidad de la Iglesia, la comparó con una ciudad; lo cual no quiere decir que las excelencias de ésta convengan materialmente a aquélla, sino que aquélla será perfecta espiritualmente como ésta lo es materialmente; bien que el texto de Isaías convenga a la Iglesia aun materialmente, ya que al tiempo de convertirse el imperio romano no había iglesia ni ciudad capaz de contener a todos los cristianos. «Pari quidem forma fecit Isaías in prefata prophecia, magnam vobis volens ostendere prosperitatem in Ecclesia secuturam, et in hiis qui ad credulitatem Messie fideliter venirent. Et duxit in exemplum alicuius civitatis prosperitatem beacioris que sit in toto universo, scilicet Ierusalem, quam posuit cum titulis illis qui ad civitatem prosperam materialiter requiruntur, videlicet, de habendo bonos muros, et de exilio quod erant passuri omnes in ea malum committentes, et quod in ea non esset locus vacuus seu depopulatus, et quod esset in populacione copiosam, in tantum quod arta essent loca pre gencium multitudine. Omnes autem isti tituli perfeccionem monstrant et prosperitatem civitatis materialis, post hanc quidem civitatem, perfeccionem et gloriam Ecclesie triumphantis, secundum naturam eius spiritualem, significando, et demostrando qualiter sit alcior beatitudo quam hominis anima potest finaliter habere. Verum hoc ad idem potest significatum habere materiale, et consonare cum bono et prosperitate Ecclesie militantis. Tanta enim fuit gencium multitudo ad credenciam et fidem Messie congregata, tempore precipue quod Roma conversa est et Italia, cetereque

ille regiones, quod ad eas recipiendas nulle ecclesie nec civitates erant capaces» (ses. 26, p. 195).

Jerónimo estableció con esto un buen principio de solución al que nada objetaron los rabinos; sin duda estaban conformes con el principio en sí, y respecto a su aplicación a la condición tercera, difirieron la discusión para cuando se tratase de las preguntas 4.ª y 12, según lo había exigido Jerónimo.

4.ª CONDICIÓN: En tiempo del Mesías se observará la ley con todas sus ceremonias. También Jerónimo negó esto, pero difirió su discusión para cuando se tratase de las preguntas 8.ª y 9.ª; tan sólo replicó ahora al texto de Zach. 14, 16, demostrando que la fiesta de los tabernáculos, que según el profeta celebrarán todas las gentes, ha de entenderse espiritualmente, es decir, que a los creyentes en el Mesías se les exigirá el desprecio de los bienes terrenos y el desapego de ellos, para no amar más que los bienes celestiales. La explicación, muy plausible en sí misma, se confirma por el hecho de que no se hace mención de otras fiestas mucho más importantes, como la Pascua; si, pues, se manda la fiesta de los tabernáculos, no es por lo que es en sí, sino por lo que espiritualmente significa (cf. ses. 26, pp. 195-196).

La respuesta judía (ses. 37, p. 285-286) dejó sin explicar el por qué se nombró la fiesta de los tabernáculos en vez de la Pascua, como claramente les prueba Jerónimo en la p. 297-298. Por lo demás, se limitaron a afirmar que el último capítulo de Zacarías no podía entenderse alegóricamente, dados los detalles materiales que contiene (11).

5.ª CONDICIÓN: El Mesías dominará a todo el universo. Jerónimo lo concede sin dificultad, pues así está en el salmo 71, alegado por los rabinos. Pero sostiene que así se ha cumplido, ya que por todo el mundo está extendida la fe de Jesucristo, pues los mismos sarracenos le tienen como verdadero Mesías. Respecto

---

(11) De esos mismos detalles materiales dedujo San Jerónimo (Coment. in Zach., 14,11) que había que interpretar este capítulo entendiéndolo de la Jerusalén celestial; de otro modo, según el versículo 21, los judíos no podrían disponer de ollas para cocer la carne, ya que todas estarán consagradas al Señor. De un modo semejante arguye Pedro Alfonso, al tratar de las promesas del cap. 30 de Isaías: la luz de que se habla en Is. 30,26, es la luz de la doctrina de Cristo, pues si el sol brillara, no siete veces, como afirma el Profeta, sino dos veces más, todos pereceríamos abrasados. (Pedro Alfonso, *Dial.*, Tit. 9, M. L. 157,637).—El comentario cristiano de Zach. 14, puede verse en ALÁPIDE, t. XIV, p. 524-546.

a la paz de ese reino, la refiere a la ausencia de guerra diabólica, habiendo sido el demonio vencido por Cristo y desapareciendo del mundo la idolatría ; por lo demás, mantener a todo el mundo en paz material perpetua es cosa imposible (12).

Esta respuesta de Jerónimo no nos parece muy eficiente. Ante las nuevas objeciones de los rabinos, la precisó mejor. Estos, en efecto, replicaron (ses. 37, p. 286-287) que el reino de Cristo abarca propiamente sólo a los cristianos, ya que sólo éstos observan su ley ; la guera diabólica sigue en pie, pues aún hay tentaciones, y no debe restringirse esa guerra a sólo la idolatría ; y en cuanto a la posibilidad de una paz material universal por obra del Mesías, no ve el judío dificultad alguna. Jerónimo, al responder en la misma sesión, p. 298, explicó mejor el sentido del reino universal de Cristo : lo que afirma el salmo 71, diciendo que la potestad del Mesías se extiende de un mar al otro mar, y desde el río hasta los confines de la tierra, se verifica suficien temente por el hecho de que en todas partes hay numerosos cristianos que acatan y obedecen a esa potestad, y en muchas partes son en mayoría ; tanto más que el salmo 71 se refiere también a Salomón (como tipo del Mesías), y, no obstante, su reino se extendía solamente desde Tifsa hasta Gaza (III Reg. 4,24). Esta solución es indudablemente mejor que la anterior, y menos sujeta a impugnación, y eso explica que los rabinos no insistieran más sobre ese punto.

También explicó mejor la ausencia de guerra diabólica : pecasen o no pecasen, todos los hombres estaban sometidos a la potestad diabólica ; ello era una consecuencia del pecado de Adán. Pero el Mesías arrebató al demonio ese poder (cf. Midrash de Ruth, 4,18). Indicio claro de esa derrota del demonio es la cesación de la idolatría. Tentaciones sigue habiendo, pero todo hombre puede ser vencedor. Respecto a la paz material universal, Jerónimo insiste en su imposibilidad (ses. 37, p. 299). Tiene razón si se consideran las cosas bajo el punto de vista humano ; pero no hay que olvidar que para Dios nada hay imposible, y por eso creemos no debe insistirse en este argumento.

6.ª CONDICIÓN : Guerra de Gog y Magog. Jerónimo (ses. 26, página 197), siguiendo en esto la tradición cristiana, pone esa guerra al fin del mundo, dirigida por el Anticristo (aunque res-

(12) Cf. ses. 26, p. 196-197.

pecto a la intervención del Anticristo en ella ya no hay uniformidad en la tradición cristiana).

Los judíos objetaron (ses. 37, p. 287) que esa guerra, según Ezech. 39, y Zach. 14, deberá hacerse contra Israel, ya establecido en su tierra, y contra Jerusalén.

La respuesta de Jerónimo (p. 299) es buena : el nombre de Israel se aplica a cuantos creen en el Mesías : toda patria que posean los cristianos es Israel, y la Iglesia a que pertenecen es Jerusalén. Y contra esa Iglesia será la guerra de Gog y Magog.

Muchos exégetas no tendrían inconveniente en conceder que, para el tiempo de esa guerra, ya Israel, convertido, habitaría en su tierra. Jerónimo no apunta esta solución, porque para él los judíos jamás volverán a poseer su tierra.

Así acabó la discusión de las seis condiciones ; pero simultáneamente con esta discusión se desarrolló otra acerca de cuatro razones con que Jerónimo quiso demostrar que la reedificación de Jerusalén y el templo y la reunión del pueblo de Israel, consideradas como obras mesiánicas, debían entenderse espiritualmente y no materialmente. Por pertenecer a la cuestión que nos ocupa y referirse a las principales de las seis condiciones, merecen que les dediquemos un breve examen (12 bis).

Jerónimo expuso esas cuatro razones en la ses. 23, p. 156-160.

1.ª RAZÓN : Según Sanhedrín 94a, Dios quiso hacer Mesías a Ezequías, absteniéndose de hacerlo sólo porque Ezequías no le hizo un himno de acción de gracias por la victoria de Senaquerib. Pero en tiempo de Ezequías, el pueblo estaba en la tierra de promisión, y Jerusalén y el templo, edificados. Si, pues, hubiese sido hecho Mesías y los textos que hablan de esa reedificación y de la reducción de la cautividad se hubieran de entender materialmente, Ezequías hecho Mesías no hubiese podido cumplirlos. Por consiguiente, esos textos no se deben entender materialmente, so pena de hacer mentirosos a los profetas (p. 156).

La respuesta judía a este argumento, dada en la ses. 24, página 170, y ratificada en la ses. 37, p. 287, nos parece buena : los profetas profetizaron lo que ocurriría *de hecho* y no se preocuparon de profetizar lo que hubiera ocurrido caso de que Ezequías hubiere sido Mesías. Creemos, pues, que ese argumento de Jerónimo no prueba, aunque le dé cierta apariencia el hecho de que

---

(12 bis) Cf. *Pugio,* Pars II, cap. 12 y 14.

los profetas anunciaron las operaciones del Mesías en un tiempo en que aún no había cautividad ses. 26, p. 197). Mayor eficacia le da el que lo único que impidió que fuera Mesías no fueron las profecías anteriores, sino sólo el no haber hecho un himno a Dios : de haberlo hecho, no eran un obstáculo las profecías, y, por lo tanto, éstas debían entenderse espiritualmente (ses. 38, página 301). Pero aun así queda en pie la respuesta judía : los profetas profetizaron acerca del que sería Mesías, no del que pudiera haber sido ; si Ezequías hubiera sido el Mesías, hubieran profetizado de otro modo (13).

2.ª RAZÓN : La expone Jerónimo en la ses. 23, p. 156-157; y la va precisando (tras las objeciones judías de la ses. 24, p. 170-173 y ses. 37, p. 287-288) en la ses. 26, p. 198-199 y ses. 38, página 301-302. Nos parece un principio de solución muy bueno, cuya eficacia hacen resaltar aún más las mismas objeciones judías. Reuniendo los elementos dispersos en las varias respuestas de Jerónimo, y atendiendo a las objeciones judías, puede formularse del modo siguiente :

Así como el tabernáculo, cambiadas las circunstancias, cesó con David y Salomón para dar lugar al templo, así éste y Jerusalén habían de cesar para dar lugar a la Iglesia, llegado el tiempo de la gracia con el Mesías. Si el tabernáculo era figura del templo y por esto cesó llegado el templo, el templo y Jerusalén son figuras de la Iglesia, y han de cesar definitivamente llegada ésta.

El tabernáculo tenía su razón de ser en el desierto, pues había de ser portátil ya que el pueblo peregrinaba ; pero una vez asentado el pueblo pacíficamente, debía ser sustituído por el templo, y así lo ordenó David de acuerdo con el profeta Natán. Con esto no se opuso David a la Ley mosaica, cuyas prescripciones, no obstante, no se referían al templo, sino al tabernáculo. Del templo no habla nunca, sino oscuramente (Ex. 15,17 ; Ex. 20,24

(13) Creemos, no obstante, que la razón de Jerónimo no carece de alguna eficacia: los rabinos habían puesto como único fin de la venida del Mesías la prosperidad corporal, en especial la redención de la cautividad y la reedificación de Jerusalén y su templo (Cf. supra, p. 258-259). Ese fin *único* expresa la misión para la que debía venir. Pero si pudo venir cuando no había cautividad, y estaban en pie Jerusalén y el templo (que como bien advierte Jerónimo, ses. 26, p. 198, es lo principal en que insisten las profecías), habrá que decir que la misión del Mesías no es la asignada por los rabinos, sino otra distinta, ya que lo *principal* del fin asignado a su venida podía no ser objeto de la Misión del Mesías.

y 25; Deut. 12, 10.11; 16,16, etc.). El tabernáculo, pues, fué ordenado por dos fines: uno para que prestase su servicio en el culto del desierto; otro, el figurar o anunciar el templo futuro que lo había de sustituir.

Igualmente, la tierra de promisión, Jerusalén y el templo tenían significado y representación propia durante el tiempo de la Ley; pero simultáneamente significaban y representaban los bienes de gracia que había de traer el Mesías; y así como el tabernáculo significaba y anunciaba el templo, y cesó edificado éste, así el templo anunciaba la Iglesia, y cesó fundada ésta. Y así como Moisés, al hablar del tabernáculo, anunció el templo con palabras ocultas (Ex. 15,17; 20, 24.25; Deut. 12,10.11, etc.), así los profetas, al hablar de Jerusalén y de la tierra prometida para el tiempo del Mesías, nos indican que esa Jerusalén y esa tierra no hay que tomarla en sentido material, como la que entonces poseían, sino en un sentido bien distinto, espiritual y más alto. Así Jer. 3,17: «Tunc vocabunt Ierusalem sedem Dei, seu cathedram Dei», e Is. 60,19: «Non erit amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam», e Is. 60,2: «Non occidet ultra sol tuus, et luna non minuetur, quia Dominus erit in lucem sempiternam, et complebuntur dies luctus tui». El profeta habla a Jerusalén; pero lo que le dice no puede convenir a la Jerusalén tal cual era en su tiempo, ni a ninguna Jerusalén material; por tanto nos está indicando que el término «Jerusalén» vendrá a aplicarse un día a una Jerusalén espiritual, celestial, que sucederá a la presente material, y en la cual se cumplirán los bienes que le promete. Esto lo corrobora con Is. 60,21: «Populus autem tuus omnes iusti; in perpetuo hereditabunt terram», donde los mismos doctores judíos interpretan esa «tierra» como la tierra de los vivientes. Y así como David, cuando vió cumplido el tiempo del tabernáculo (ps. 77,67.68), edificó el templo, así el Rey Mesías, Jesucristo, cuando vió que el reino material de Israel había cumplido ya su finalidad (el ser depositario de las promesas mesiánicas), comenzó el reino espiritual, llamando a todas las naciones al reino celestial.

Esta razón de Jerónimo viene ampliamente confirmada por la tercera.

3.ª Razón: Los mismos rabinos dan frecuentemente a las palabras Jerusalén y templo un sentido espiritual (ses. 23, página 157-158).

Así : a) Maimónides dice : «El premio que no tiene superior a sí mismo es el bien que no tiene otro bien después de él (=la gloria o el cielo) : éste fué el que desearon los profetas, y la Sagrada Escritura le da muchos nombres, como Monte de Dios, Tabernáculo de Dios, Templo de Dios, Casa de Dios, Puerta de Dios.» Los rabinos respondieron (ses. 24, p. 173) que en las profecías alegadas por ellos no están estos vocablos que Maimónides aplica a la gloria. Esto no resuelve nada, pues queda en pie que la palabra templo, tabernáculo, monte de Dios (=Jerusalén), etc. se toman muchas veces en las profecías como sinónimos de cielo, y por consiguiente puede aplicárseles este significado cuando se habla de ellas para los tiempos mesiánicos (cf. ses. 26, página 199).

b) El mismo Talmud distingue dos ciudades de Jerusalén : la inferior (terrenal) y la superior (celestial) : «La Jerusalén inferior está frente por frente de la Jerusalén superior.» Por consiguiente, tampoco hay inconveniente en que Jerusalén signifique la gloria espiritual cuando los profetas anuncian sus venturas en la era mesiánica (ses. 23, p. 157, y ses. 24, p. 173).

c) En el Bĕreshit Rabbá, el texto de Is. 51,11 : «Et redempti a Domino convertentur, et venient in Syon cum laude, et leticia sempiterna super capita eorum», es comentado así por R. Josué, hijo de Leví : «Esta Sión, aquí nombrada, no es otra cosa que el Paraíso» (13 bis).

d) El templo profetizado en Ezequiel, 40 y ss., hay que entenderlo en sentido espiritual, tanto por las medidas (18.000 leguas para Jerusalén, cosa que negaron los rabinos en la ses. 24, página 174-175, pero después no insistieron en ello), cuanto porque R. Abba lo interpreta del cielo, como también R. Salomón, aunque éste supone, como base de la alegoría, la realidad del templo material (ses. 23, p. 157 y ses. 24, p. 174-175).

Una cosa parece deducirse de todo esto, y es que las palabras Jerusalén y templo, usadas en las profecías, tengan o no también sentido material, son usadas por los profetas para designar bienes

---

(13 bis) *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán, parasha 60, in Gen. 24,67 (ed. B. N., p. 65). Los rabinos negaron este texto (ses. 24, p. 174: "in eius codicibus minime reperitur"). Con todo, contra su costumbre en casos semejantes, lo explican diciendo fué dicho "per viam sermonis". Nosotros, como Baer no lo impugna, lo suponemos auténtico. Por lo demás, creemos que su autenticidad se confirma por las mismas Actas y por la fuente judía del Shebet Iehudá. (Cf. lo dicho sobre su autenticidad en la 1.ª parte, cap. V, p. 206, nota 55, y p. 210, nota 64, 7.º).

espirituales en los tiempos mesiánicos. Pero si las palabras Jerusalén y templo tienen doble significado, material y espiritual, todo hace suponer que el espiritual será el propio de los tiempos mesiánicos, como el material, que era su figura, fué propio de los tiempos precedentes.

4.ª RAZÓN : La palabra «Israel» se aplica en las profecías mesiánicas, no a los descendientes de Jacob, sino a los creyentes en el Mesías : y ese pueblo que creerá en él, que será creado y alabará al Señor (ps. 101,19), estará formado de los judíos y gentiles creyentes (Jer. 3,14 ; Zach. 2,11 ; Is. 44,5). Por consiguiente, en las profecías mesiánicas, por Israel se entiende ese pueblo nuevo, es decir, el pueblo cristiano ; y como, según Jeremías 3,17 «se congregarán en Jerusalén todas las gentes», cosa imposible si se entiende por Jerusalén una ciudad, es claro que el nombre de Jerusalén significa la Iglesia Católica. Claramente indica el mismo Jeremías que la reedificación del templo no ha de entenderse materialmente, ya que el templo material se ordenaba a contener el Arca de la Alianza, y tal Arca no existirá, o al menos no se tendrá en cuenta en los tiempos mesiánicos : «Cumque multiplicati fueritis et creveritis in terra in diebus illis, ait Dominus, non dicent ultra : Archa Testamenti Domini ; neque ascendet super cor, neque recordabuntur illius, nec visitabitur, nec fiet ultra» (Jer. 3,16).

La discusión de estos asertos puede verla el lector en las sesiones 23, 24, 26, 37 y 38, pp. 158-159, 175-179, 200-206, 287-289 y 302-304.

Pero nos parece bien no pasar por alto la justificación que hace Jerónimo de esa explicación alegórica de las profecías, en respuesta a las objeciones judías contra ella. He aquí esas objeciones con la respuesta de Jerónimo :

1.ª Si las profecías que de suyo admitan explicación material se interpretan en sentido figurado, toda la Sagrada Escritura habría de entenderse figuradamente, incluso la creación del mundo, los 10 Mandamientos y la Historia de los Patriarcas (ses. 24, página 179).

Resp. La interpretación de las profecías no se hace al arbitrio propio, sino según las declaró el Mesías y sus Apóstoles. Y el Mesías enseñó la interpretación literal para la Creación, Mandamientos e Historia de los Patriarcas (ses. 26, p. 203).

2.ª Si la Ley se interpreta en sentido literal, la Ley será una.

Si en sentido espiritual, habrá tantas leyes como intérpretes (ses. 24, p. 179).

La respuesta es la misma : no hay más intérprete que el Mesías ; por lo tanto la Ley sigue siendo una, pues la interpretación no se deja al arbitrio de cada cual. Y es evidente que entre la interpretación de los rabinos y la del Mesías, hay que preferir la de éste (ses. 26, p. 203). Aquí se ve claramente cómo la cuestión de la venida del Mesías es la primordial, ya que El es el que nos ha de dar la verdadera interpretación de la Sagrada Escritura.

3.ª Todos están concordes en que las palabras santuario, arca, Israel, David, sacerdote, rey, etc. y otras semejantes se entienden materialmente en el primero y segundo templo. Y como no hay ninguna razón para cambiar su significado, lo mismo se deben entender materialmente cuando se habla de ellas para los tiempos mesiánicos (en el tercer templo). Igualmente, las palabras que anuncian la ruina de Israel se entienden materialmente, y materialmente se cumplieron. Por consiguiente, también se han de entender materialmente, y materialmente cumplirse, los vaticinios sobre la reparación de Israel (ses. 24, p. 179) (14).

Resp. La objeción no procede, porque en los tiempos mesiánicos se mudó la condición del mundo con respecto a la Ley, cuya duración era de 2.000 años hasta el Mesías.

Por eso las profecías que se refieren a la reparación de la cautividad babilónica se entienden y se cumplieron materialmente, porque aún no había cambiado la condición del mundo ; pero las que se refieren a los tiempos del Mesías, que había de traer los

(14) Nos parecen altamente aclaratorias, en orden a la solución de esta dificultad, las palabras de S. Juan de la Cruz, a propósito de la promesa que Dios hizo a Jacob, al mandarle ir a Egipto: "Ego descendam tecum illuc, et ego inde adducam te revertentem". (Gen. 46,4): "Lo cual no fué como a nuestro entender suena. Porque sabemos que el santo viejo Jacob murió en Egipto, y no volvió a salir vivo; y era que se había de cumplir en sus hijos, a los cuales sacó de allí después de muchos años, siéndoles El mismo la guía en el camino. Donde se ve claro que cualquiera que supiera esta promesa de Dios a Jacob, pudiera tener por cierto que Jacob, así como había entrado vivo en persona en Egipto por orden y favor de Dios, así también vivo y en persona había de volver a salir; pues *de la misma forma y manera* le había Dios prometido la salida y el favor en ella; y engañárase y maravillárase de verle morir en Egipto, y que no se cumplió como se esperaba. Y así, siendo el dicho de Dios verdaderísimo en sí, acerca de él se pudieran mucho engañar". (Subida del Monte Carmelo, l. II, cap. 17, n. 3.)

bienes espirituales, son susceptibles de interpretación espiritual. Y nos fuerzan a darles esa interpretación : 1.° La misma mutación de la condición del mundo en el tiempo del Mesías. 2.° Los mismos profetas que nos inducen a ello empleando palabras no susceptibles de entenderse en sentido material (cf. textos alegados en toda esta cuestión). 3.° Los mismos doctores judíos que interpretan espiritualmente las palabras Santuario, Casa de Dios, Templo, Jerusalén, Sión, Israel, Tierra y David que se encuentran en esas profecías. Si esas palabras tienen sentido espiritual, ¿cuándo podrán entenderse mejor en ese sentido que en los tiempos mesiánicos? 4.° Lo que de hecho ha sucedido. Los profetas anunciaron el tiempo de la venida del Mesías. En ese tiempo vino Cristo : probó su misión con milagros ; los detalles de su vida coinciden con lo que de ella anunciaron los profetas ; los judíos que no le reciben caen en cautividad que ya dura cerca de 2.000 años, indicio manifiesto de que se han apartado de la verdadera fe. Los actos mesiánicos, que se dice que Cristo no cumplió, aparecen manifiestamente cumplidos si se les da el significado espiritual. Por consiguiente, hay que decir que esa interpretación es la verdadera, o bien que los profetas se equivocaron al anunciar el tiempo de la venida del Mesías, y que la cautividad actual de los judíos es inexplicable. Pero como los profetas no podían equivocarse, y como la cautividad está anunciada como un castigo a la infidelidad judía, síguese que esas profecías han de interpretarse espiritualmente, y que los judíos están en cautividad por haberse alejado del verdadero Dios, que es el Mesías (ses. 26, página 203-205).

Todavía alegó Jerónimo, para demostrar que hay un templo espiritual y otro material, pero que sólo el espiritual, que sucederá al material, será perpetuo, una autoridad del Běreshit Rabbá de ha-Darshán, parasha 99 (sobre la escala de Jacob, Gen. 28, 11-22) que, por lo expresiva, transcribimos íntegramente (14 bis) :

«El día en que se acercaba la muerte de Moisés, condújole Dios al cielo, y mostróle su premio y todo cuanto había de suceder en el futuro. Y presentóse a Moisés la virtud de la Piedad y díjole : Moisés, te anunciaré un bien nuevo con el cual te gozarás : Vuelve tu rostro hacia el trono de la Piedad, y mira y verás. Y volvió Moisés su rostro, y vió a Dios edificando y construyendo con su propia mano un santuario ; piedras preciosas eran el ma-

(14 bis) *Běreshit Rabbá* de ha-Darshán, paras. 68, in Gen. 28,17, ed. B. N., pp. 74-77.

terial empleado, y, entre piedra y piedra, estaba la gloria divina. Y el Mesías, hijo de David, estaba sentado dentro de esa gloria, y Aarón, hermano de Moisés, estaba en pie y calzado. Y dijo Aarón a Moisés : Moisés, no te acerques a la gloria de Dios, porque nadie puede entrar aquí hasta después de haber gustado la muerte. Cayó entonces Moisés sobre su rostro, y dijo a Dios : Señor del mundo : permíteme entrar, y hablaré con el Mesías antes de morir. Y díjole Dios : Entra. Así, pues, dióle Dios entonces a conocer su nombre inefable para que la llama de la divinidad no le abrasase. Y como le viesen el Mesías y Aarón, comprendieron que Dios le había dado a conocer su propio nombre y dijéronle : Bendito el que viene en el nombre del Señor. Y Moisés preguntó al Mesías, hijo de David, diciendo : Dios me dijo que edificará un templo en la tierra, ¿a qué fin, pues, edifica con sus propias manos un templo en el cielo? Respondió el Mesías a Moisés : Moisés, tu padre Jacob vió el templo que había de ser edificado en la tierra, y vió también el templo que Dios había de edificar en el cielo con sus propias manos, y conoció y entendió que el templo que con sus propias manos edificaría Dios en el cielo con piedras preciosas y con la gloria de la Divinidad, ése sería el templo que duraría para Israel perpetuamente y por los siglos de los siglos. Y esto es lo que dijo Jacob la noche en que, dormido sobre la piedra, vió la Jerusalén edificada en la tierra y la Jerusalén edificada en el cielo ; y cuando Jacob, tu padre, vió la que estaba en la tierra y la que estaba en el cielo, dijo : Esta, que está en la tierra, nada es. Y por eso dijo (Gen. 28,17) : «Y llenóse de pavor y dijo : ¡Cuán terrible es este lugar! Pues no es otra cosa sino la misma casa de Dios.» Esa es la que durará para Israel eternamente, es a saber, aquella casa que Dios, con sus propias manos, edificó en el cielo. Habiendo Moisés oído esto de la boca del Mesías, alegróse sobremanera diciendo (ps. 121, 1-3) : «Alegréme de lo que me decían : iremos a la casa del Señor. Nuestros pies estuvieron en tus puertas, ¡oh Jerusalén! Jerusalén que ha sido edificada cual ciudad bien unida y compacta» (ses. 26, p. 205-206 y ses. 38, p. 303-304).

La cuestión de las condiciones del Mesías, puestas por los judíos, acabó en la ses. 39 (día 9 de agosto de 1413), en que los rabinos renunciaron a toda ulterior discusión sobre ese asunto, presentando la siguiente cédula :

«Iudeus quoque, cum illa humiliori qua potest et scit debita reverencia beatissimi Patris, suique sacri Collegii, cum honore

eciam honorabilis magistri Ieronimi, deliberacione habita in tanto tempore quantum dictus iudeus sibi peciit super prefata replicacione per dictum magistrum Ieronimum facta, respondet quod ipse non reputat sibi fuisse conclusum, ymo suis adheret responsionibus per eum superius factis. Super tribus vero particulis per dictum magistrum Ieronimum replicatis, respondet quod ipse se non iudicat esse conclusum super eisdem, dicens quod pro presenti non occurrit sibi alia responsio, propter eius insufficienciam et eius debile scire. Hic finem imponit suo responderi seu eius responsioni, intendens cum his que respondit se sufficientissime respondisse, et satisfecisse omnibus per prefatum magistrum Ieronimum contra eum replicatis; et non intendit super hoc amplius dicere, tamquam is qui ad presens quid ultra dicat ignoret» (ses. 39, p. 305).

De todo lo expuesto, aparece claramente que Jerónimo fué más bien minimista en sus concesiones a los judíos. No negamos que esa actitud suya tenga justificación suficiente en la tradición cristiana. Para no multiplicar los ejemplos, recordaremos tan sólo a San Isidoro, que en el l. II *Contra Judaeos*, cap. 12, nos habla de la «perpetua ruina de Jerusalén», tomando de Is. 1,7, una comparación bien expresiva: «Nam sicut tabernaculum non sui causa, sed vindemiae fit, ita et vetus populus, non suae causae salutis, sed christianae extitit veritatis» (M. L. 83, 517); y en el cap. 13 del mismo libro llama a la cautividad actual perfecta e irrevocable (M. L. 83, 519), y después de afirmar que jamás resurgirán las antiguas observancias (cosa en que consienten todos los cristianos), añade: «Quae omnia pertinent ad carnale ipsius populi regnum, vel observantiam, quia ultra *irreparabilia erunt*. Nam illae repromissiones reparationis, quas eorum prophetarum sermo complectitur, illi parti promittuntur quae ex judaeis in Deum creditura est, nam neque omnes judaei redimendi sunt, neque omnes salvi erunt» (M. L. 83, 520).

Con todo, creemos que la misma tradición cristiana autoriza, e incluso aconseja, concesiones más amplias. Los principios más importantes, según los cuales hay que resolver esa cuestión de las profecías mesiánicas, nos parecen, según la tradición cristiana, los siguientes:

1.° Hay que tener en cuenta las dos venidas del Mesías: la primera como Redentor, la segunda como Juez: la una en humildad, la otra en gloria. Gloria y humildad, triunfo y oprobios y

aun muerte afrentosa anuncian los profetas con respecto a Cristo : todos esos anuncios han de cumplirse, pero es de evidencia que no simultáneamente. Los vaticinios gloriosos referentes al Mesías que aún no se hayan cumplido en Cristo o en su Iglesia no hay inconveniente en transferirlos a la segunda venida del Mesías. En esto está conforme toda la tradición cristiana. La única diferencia está en lo que se refiere a la amplitud de esa transferencia, pues mientras los que propenden al milenarismo los trasladan casi todos, y en un sentido literal, a la segunda venida del Mesías ; los antimilenaristas los entienden en lo posible en un sentido espiritual, y los muestran así cumplidos en la Iglesia militante o triunfante, que es el verdadero Reino de Cristo : con todo, aun éstos dejan diversos elementos cuyo cumplimiento está reservado a la segunda venida (15).

2.º Hay que tener en cuenta que los profetas tenían que servirse de las realidades presentes para describir las futuras. De ahí que los términos de Israel, Jerusalén, etc. tengan en esas profecías un sentido espiritual con que significan la Iglesia futura y aun la misma bienaventuranza eterna. En este sentido espiritual de las profecías coincide también toda la tradición cristiana : únicamente se observan divergencias cuando se trata de

---

(15) En este principio insisten, entre otros, Orígenes *Contra Celsum*, l. I, cap. 56, M. G. 11,763; Tertuliano, quien ve profetizado en Is. 53 (e Is. 8,14; ps. 8,6; ps. 21,7) la venida en humildad, y en Dan. 7,13-14 la venida en gloria; el olvido de esto fué, según él, el origen del error de los judíos: se fijaron sólo en la gloria y no comprendieron la humillación (Tert. *Adv. Iudaeos*, cap. 14, M. L. 2,681); y, ya antes que ellos, había echado mano de este principio San Justino, quien comentando a Isaías 55,3, dice: "Ex his et aliis ejusmodi prophetarum dictis, o Trypho, aiebam alia in priorem Christi adventum dicta sunt, in quo ingloriam et informem et mortalem speciem habiturus praedicatur; alia in altero ejus adventu, cum in gloria ex nubibus aderit, videbitque populus vester, et agnoscet in quem pupugerunt, quemadmodum Osee (= Zacharias, 12,10) unus duodecim prophetarum, et Daniel praedixerunt" (*Dial. cum Tryph.*, M. G. 6,506); lo mismo advierte comentando a Mich. IV, 1-7, donde, después de decir que la primera parte del vaticinio (v. 1-5) se cumplió en la primera venida del Mesías, en la conversión de los gentiles, y que la segunda parte (v. 6 y 7) se cumplirá en la segunda venida, añade: "duos Christi adventus esse nuntiatos: alterum quidem, in quo perpessioni obnoxius, et inglorius, et ignominia affectus, et crucifixus praedicatur; alterum vero, in quo cum gloria e coelis aderit..." (*Dial. cum Tryph.*, 110, M. G. 6,730). Cf. *Pugio*, Pars. II, cp. 13.

verificar en cada caso cuándo tienen sólo ese sentido espiritual, o bien cuando haya que admitir además un sentido material (16).

El mismo San Justino, a pesar de ser milenarista, nos dice

(16) El amplio uso que hay que hacer de esa interpretación espiritual, para acertar en la recta interpretación de la S. Escritura, lo manifiestan las siete reglas clásicas de interpretación, excogitadas por el donatista Ticonio, pero aceptadas luego por San Agustín (*De Doctr. Christ.*, l. III, c. 30 y *Retract.*, l. II), quien dice de ellas que son "las leyes, claves y luz de los secretos... que penetran las reconditeces de toda la ley, y hacen visibles los tesoros de la verdad... con ellas se dilucidarán las cosas oscuras... y serán guía luminosa en la inmensa selva de las profecías". San Isidoro, *Sententiarum*, l. I, cp. 19 (M. L. 83,581-586), las enuncia corroborándolas con ejemplos. Las transcribimos, resumiéndolas:

1.ª Regla: En una misma persona se habla del Señor y de su cuerpo místico o Iglesia. El lector ha de discernir prudentemente a quién se refiere, o cuando pasa de uno a otro. Se prueba por Is. 61: "indui me vestimento salutari quasi sponso... et quasi sponsam..."

2.ª Regla: Del Cuerpo del Señor "vero et permixto" (o vero y simulato, o de permixta Ecclesia) = Saber distinguir lo que se dice a los buenos y a los malos.

3.ª Regla: "De littera et spiritu o de lege et gratia" = la ley hay que interpretarla no sólo históricamente, sino espiritualmente. (Para San Agustín, "potius est magna quaestio quam regula".)

4.ª Regla: "De specie et genere, per quam pars pro toto, et totum pro parte accipitur". Así salmo 44 "filiae Tyri" = filiae gentium (ab specie ad genus), pues sigue "omnes divites terrae". Is. 14, aunque habla de Babilonia, se refiere a todo el mundo: (de specie —Babylon— transit ad genus-orbe); y luego vuelve a la especie (Babilonia): "suscitabo super ea Medos".

5.ª Regla: "De tempore: per quam aut major pars temporis pro partem minorem, aut pars minor temporis pro partem majorem inducitur". (Ejemplo: "tertio die resurget": y no estuvo Cristo ni tres días ni tres noches enteras en el sepulcro.—Gen. 6: Diluvio dentro de 120 años, y sólo tardó 100.) A esta regla pertenece *anunciar como hecho* lo aún futuro (cf. vgr. ps. 21).

6.ª Regla: "De recapitulatione: dum Scriptura redit ad illud cujus narratio jam transierat: Así Gen. 11,1 "labium unum", y antes había hablado de los hijos de Noé "in liguis suis".

7.ª Regla: Del diablo y de su cuerpo: a veces se dice de la cabeza (diablo) lo que más bien conviene a su cuerpo (los malos); y a veces de los miembros, la que sólo conviene a la cabeza.

Cf. Is. 14,12 donde vuelve a la cabeza (Lucifer) tras haber hablado contra su cuerpo (Babilonia).—Por el nombre del cuerpo se entiende la cabeza: cf. Math. 13,28: "inimicus homo" = diablo.—Y por el nombre de la cabeza se significa el cuerpo: Cf. Juan 6,71: "unus ex vobis diabolus" = Judas, miembro del diablo, como todos los inicuos.

Respecto a la significación de nombres como Israel, Jerusalén, etc., y

que los cristianos son el verdadero Israel (*Dial. cum Tryph.* n. 123, M. G. 6,763), la estirpe de Israel en que reina el Mesías (ib. n. 135 M. G. 6,787-791), la nación que en otro tiempo Dios prometió a Abraam (ib. n. 119 M. G. 6,751 y 752), y aún dice textualmente «Verum enim israeliticum, spiritale et Judae genus, et Iacob et Isaac et Abraam... nos, inquam, hoc genus sumus, qui ad Deum per hunc crucifixum Christum perducti sumus» (*Dial. cum Tryph.* M. G. 6,499).

Sobre este sentido espiritual de las profecías, da doctrina excelente San Juan de la Cruz (Subida al Monte Carmelo, 1. II, capítulo 17). Ya al empezar el capítulo asienta la doctrina general diciendo: «Por dos cosas dijimos que, aunque las visiones y locuciones de Dios son verdaderas y siempre en sí ciertas, no lo son siempre para con nosotros. La una es por nuestra defectuosa manera de entenderlas. Y la otra es por las causas o fundamentos de ellas, que a veces son variables» (1. II cap. 17, n. 1). Especialmente útil para resolver la cuestión presente nos parece el párrafo 10, que transcribimos: «Demos caso que está un santo muy afligido porque le persiguen sus enemigos, y que le responde Dios: Yo te libraré de todos tus enemigos. Esta profecía puede ser verdaderísima, y con todo eso, venir a prevalecer sus enemigos, y morir a sus manos. Y así, el que la entendiere *temporalmente,* quedará engañado; porque Dios pudo hablar de la verdadera y principal libertad y victoria, que es la salvación, de donde el alma queda libre y con victoria de todos sus enemigos mucho más verdaderamente y altamente que si acá se librara de ellos. Y así, esta profecía era mucho más verdadera y más copiosa que el hombre pudiera entender si la entendiera cuanto a esta vida; porque Dios siempre habla en sus palabras y atiende al sentido más principal y provechoso, y el hombre puede entender a su modo y a su propósito menos principal, y así quedar engañado. Como lo vemos en aquella profecía que dijo de Cristo David: «Reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos» (Ps. 2,9). «Regirás todas las gentes con vara de hierro, y desmenuzarlas has como un vaso de barro.» En la cual habla Dios según el principal y perfecto señorío, que es el eterno, el cual se cumplió, y no según el menos principal, que era

---

el significado que según los diversos casos entrañan, véase, como ejemplo, el mismo San Isidoro en *De Variis Quaestionibus,* cap. 35-36,37 y ss.

Véase también *Pugio,* Pars. II, cp. 12.

el temporal, el cual en Cristo Señor nuestro no se cumplió en toda su vida temporal.»

3.° Hay que tener presente que muchas profecías son condicionales, y esto puede darse aunque la condición no se diga expresamente. Este principio aplica San Roberto Belarmino a las promesas políticas y temporales hechas a David y a su dinastía (17).

San Juan de la Cruz explica también hermosamente esta doctrina en el cap. 18 del l. II de la Subida del Monte Carmelo: «Muchas veces dice Dios cosas que van fundadas sobre criaturas y efectos de ellas que son variables y pueden faltar, y ansí, las palabras que sobre esto se fundan también pueden ser variables y pueden faltar, porque, cuando una cosa depende de otra, faltando la una, falta también la otra. Como si Dios dijese: De aquí a un año tengo que enviar tal plaga a este reino; y la causa y fundamento de esta amenaza es cierta ofensa que se hace a Dios en tal reino. Si cesase o se variase la ofensa, podría cesar o variar el castigo, y era verdadera la amenaza, porque iba fundada sobre la actual culpa, la cual, si durara, se ejecutara; y éstas son amenazas o revelaciones conminatorias o condicionales... De donde podemos colegir, para nuestro propósito que aunque Dios haya revelado o dicho a un alma afirmativamente cualquier cosa en bien o en mal, tocando a la misma alma o a otras, se podrá mudar en más o en menos, o variar o quitar del todo, según la mudanza o variación de afecto de la tal alma o causa sobre que Dios se fundaba, y así no cumplirse como se esperaba, y sin saber por qué muchas veces, sino sólo Dios... Y así no hay que pensar, que porque sean los dichos y revelaciones de parte de Dios verdaderas en sí, han infaliblemente de acaecer como suenan; mayormente cuando están asidos por orden del mismo Dios a causas humanas, que, como habemos dicho, pueden variar o mudarse o alterarse. Y cuando ellos están pendientes de estas causas, Dios se lo sabe, que no siempre lo declara, sino dice el dicho o hace la revelación, y calla la condición algunas veces, como hizo a los ninivitas, que determinadamente les dijo que habían de ser destruídos pasados cuarenta días.» (núms. 1, 2 y 3.)

Entre esas condiciones de las que puede Dios hacer depender

(17) BELARMINO. *Comment.* in ps. 88,4; 131,12. Cf. FREY, "Le Conflit entre le Messianisme de Jesus et le Messianisme des juifs de son temps" (*Biblica*, 14, 1933, pp. 133-199 y 269-293). Cf. *Pugio*, Pars. II, cp. 15.

el cumplimiento de su promesa nos parece de especial importancia el libre albedrío humano, que Dios respeta siempre, aunque es suficientemente poderoso para ordenarlo, según su divino querer. A él parece aludir San Juan de la Cruz, cuando dice : «Porque dado caso que Dios afirme al alma o la represente tal o tal cosa de bien o de mal para sí o para otra, si aquello va fundado en cierto afecto o servicio u ofensa que aquella alma o la otra hacen a Dios, y de manera que si perseveran en aquello, como habemos dicho, se cumplirá, no por esto es cierto cumplirse como suena, pues no es cierto el perseverar.» (*Subida del Monte Carmelo*, l. II, cp. 18, n. 5.)

Volviendo ahora a las seis condiciones mesiánicas puestas por los judíos y a las respuestas dadas por Jerónimo, aparece claro que éste se sirvió, en sus soluciones, únicamente de los dos primeros principios (dos venidas del Mesías, y sentido espiritual de las profecías), prescindiendo en absoluto del tercero, es decir, de la condicionalidad que revisten o pueden revestir determinadas profecías ; y esto es precisamente lo que da carácter minimista a sus concesiones al adversario.

La guerra de Gog y Magog (condición 6.ª), la aplica, de acuerdo con la tradición cristiana, a la segunda venida del Mesías. Para las demás condiciones, se sirve del sentido espiritual. Su respuesta negativa a la cuarta condición, también es conforme con la tradición cristiana. Sólo los milenaristas judaizantes admitieron que volverían a observarse las ceremonias y sacrificios de la Ley antigua. San Pablo, en su carta a los Hebreos, habla bien claro de la cesación definitiva del sacerdocio aarónico y de los antiguos sacrificios, sustituídos por el sacerdocio y sacrificio de Cristo. Por lo mismo, es también inadmisible, para un católico, la reedificación del templo de Jerusalén en *un plan idéntico al antiguo,* es decir, para ofrecer a Dios sacrificios aceptables como antes se le ofrecían.

Respecto al Arca de la Alianza, en el libro II de los Macabeos, 2,4-8, parece indicarse aparecerá de nuevo cuando los israelitas vuelvan a Dios y se congreguen nuevamente en su tierra. Ricciotti, en su *Historia de Israel,* II, n. 102, tiene esto por una leyenda piadosa, carente de verdad. Aunque, absolutamente hablando, esta solución es compatible con la inspiración de ese libro, ya que el autor de él cita las fuentes de que toma esa tradición sin advertir *expresamente* que él les dé crédito, creemos más seguro admitirla como verdadera : en ese caso, la aparición del Arca no sería

más que un signo de la reconciliación de Israel con su Dios, sin que por eso implicara ninguna forma nueva de culto.

Respecto a la condición 5.ª (El Mesías dominará todo el Universo), nos parece buena la explicación de San Juan de la Cruz, que más arriba apuntamos (*Subida del Monte Carmelo,* 1. II, capítulo 17, n. 10 y n. 7). Igualmente respecto a la paz mesiánica, creemos debe entenderse, no la ausencia de guerra con el demonio, como pretende Jerónimo, sino la reconciliación del hombre con Dios, de quien antes era enemigo por el pecado, como también explica San Juan de la Cruz (18). Esto parece coincidir mejor con el concepto de paz tan frecuentemente expresado en el Evangelio (18 bis), y que puede coexistir con toda clase de guerras, persecuciones y tentaciones. En efecto, el que está bien con Dios y goza de su paternal protección, nada tiene que temer de todas las criaturas conjuradas contra él.

Respecto al conocimiento de Dios, extendido a todas las naciones, y el servicio que todas ellas prestarán a Dios, según Sophon. 3,1, y Zach. 14,16-17, creemos haberse ya cumplido suficientemente, dado que la ley del Evangelio fué destinada no sólo a Israel, como la antigua, sino a todos los pueblos, y a todos se ha predicado, y en todos tiene seguidores numerosos. El que no todos acepten esa fe, se explica perfectamente teniendo en cuenta la libertad humana de que hablamos ya en el principio tercero. Dios da el conocimiento de Sí a todos ; pero no fuerza a nadie a aceptarlo. El mismo profeta Zacarías, en el mismo cap. 14,17-19, constata esa falta de aceptación por parte de muchos, falta que será castigada por Dios, como lo son cuantos no aceptan su ley, entre ellos los judíos que la resisten. Esa no acep-

---

(18) "... Y era que la paz que les prometió Dios era la que había de haber entre Dios y el hombre por medio del Mesías que les había de enviar, y ellos entendían de la paz temporal; y por eso, cuando tenían guerras y trabajos, les parecía engañarles Dios, acaeciéndoles al contrario de lo que ellos esperaban... Y así, era imposible dejarse ellos de engañar, gobernándose sólo por el sentido literal gramatical". (Subida del Monte Carmelo, 1. II, cp. 17, n. 6).

(18 bis) "Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis: non quomodo mundus dat ego do vobis." Joan. 14,27; cf. Joan. 14,1 ; 15, 18 ss. ; 16,20-21 ; 16,33 ; Luc. 12,49-53 ; Mat. 10,34 ss. Paz y guerra aparecen armonizadas y explicadas en Joan. 16,33. "Haec locutus sum vobis ut in me pacem habeatis. In mundo pressuram habebitis: sed confidite, ego vici mundum."

tación no obsta al cumplimiento de la profecía, ya que el mismo profeta la hace constar.

En las condiciones 1.ª, 2.ª y 3.ª es donde creemos que Jerónimo concedió demasiado poco. Por eso las hemos dejado para el fin. La explicación que da de los milagros exigidos por los judíos en la segunda, es plausible. Pero si se admite que llegará todavía un día en que los israelitas volverán a reunirse en la tierra de promisión, no hay inconveniente en decir que esos milagros se cumplirán entonces.

Respecto a la reducción de la cautividad y a la reedificación de Jerusalén (condiciones 1.ª y 3.ª), Jerónimo las ve cumplidas en la vuelta de la cautividad de Babilonia, y las profecías que no se compaginan con ésta las aplica a la liberación de la cautividad del pecado por la obra redentora del Mesías y a la implantación de la Iglesia, que es el verdadero reino mesiánico. Por consiguiente, Jerusalén jamás volverá a edificarse, e Israel no volverá nunca de su cautividad. Las razones que para ello alega nos parecen bastante buenas. Con todo, parece innegable que se hicieron a Israel promesas especiales de orden político y temporal, tales como el restablecimiento del trono de David (II Sam. 7,11-16; I Chronic. 17,10-14; ps. 88,4.30-38; Oseas 3,5; Am. 9,11; Jerem. 23,5; 30,8; 33,15-26; Ezech. 37,21-28), el dominio de Israel sobre las naciones (ps. 2; 109; Is. 34-35; Mich. 5,6-8), y una prosperidad material increíble (Am. 9,11-15; Os. 2,21-25; 14,58; Joel 2,15-19; Is. 49,9; Ez. 36,33-36). Aunque no sea fácil precisar cuándo se trata de términos hiperbólicos, o bien de meros símbolos de realidades espirituales, parece necesario dejar algo a las promesas de orden meramente temporal. Igualmente creemos con los rabinos de Tortosa que las promesas consignadas en Deut. 30,1-5 se refieren a todo tiempo en que Israel se encuentre en cautividad. La verdadera solución a esas dos condiciones—reducción de la cautividad y reedificación de Jerusalén—nos parece que es el decir que esas dos promesas son condicionadas a la fidelidad de Israel, y que se cumplirán cuando se conviertan a la verdadera fe, que es la de Jesucristo (19).

---

(19) Cf. FREY, "Le Conflit entre le Messianisme de Jesus et le Messianisme des Juifs de son temps", *Biblica*, 14,1933, p. 284, donde apunta los siguientes principios de interpretación: *a*), uso del estilo poético hiperbólico: a nadie se le ocurre, por ejemplo, interpretar literalmente la frase "fluens lacte et melle"; *b*), simbolismo de realidades espiritua-

Las promesas mesiánicas se inician con una promesa absoluta: la victoria del Mesías sobre el demonio (Gen. 3,14.15): ése es el fin primario de la redención: no depende de la voluntad del hombre, pues éste no figura en ella como agente, sino como beneficiario: los agentes en la lucha son sólo el Mesías y la serpiente, y Dios anuncia la derrota de ésta. De la voluntad de cada hombre penderá el que se aproveche o no de la victoria del Mesías, pero no el hecho de la victoria misma.

Esta victoria era la bendición prometida a todas las naciones, bendición universal en que se insiste siempre en la renovación de la promesa mesiánica hecha a los patriarcas (Gen.12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14; 49,10).

Pero al ser elegido un pueblo especial para que de él descendiese el Mesías, que había de obrar la redención y bendición de las naciones, hiciéronse promesas especiales a ese pueblo para moverlo a mantenerse fiel, y esas promesas fueron condicionadas a su fidelidad. Esas bendiciones especiales aparecen ya en las promesas hechas a los patriarcas, y van tomando lugar predominante en los cuatro últimos libros del Pentateuco: el pueblo estaba ya formado, e interesaba mantenerlo fiel instrumento de los designios divinos; la bendición principal no eran los bienes terrenos, sino el ser el pueblo de Dios, participar ya en cierto modo de la obra redentora del Mesías cuando todas las naciones estaban sumidas en la noche de la idolatría (Deut. 26,18.19). Esta era la verdadera grandeza del pueblo de Israel, con la cual ninguna otra grandeza puede compararse. Dejaría de ser exclusiva con la venida del Mesías. Pero esto, lejos de mermar la gloria de Israel, la aumentaría, ya que con ello empezaría su imperio espiritual sobre todo el mundo: de Sión saldría la ley para todas las naciones (20): y éstas la aceptaron al dársela Jesucristo. Esa es la gran gloria del pueblo de Israel, ante la cual palidecen todas las glorias de orden político que puedan

---

les, no fácil de deslindar: los profetas tenían que servirse de lo presente (Jerusalén) para describir lo futuro (Iglesia), sino no les hubieran entendido (Belarmino, *De Missa*, l. V, t. III, p. 498 de la ed. de Milán, 1859; Cornelly, *Introd. in V. T. libros*, 2.ª ed. II, 2. Parisiis, 1897, p. 295-304); *c*), las promesas políticas y temporales hechas a David o a su dinastía eran condicionadas a la fidelidad de estos príncipes: no se realizaron por su culpa. Sólo la promesa del reino eterno del Mesías era absoluta. (Belarmino, *Comment.* in ps. 88,4; 131,12; cf. Ex. 14,11; 19,3 ss.; Lev. 18,24-29; Deut. 4,25 ss.; 29-30).

(20) Is. 2,3.

concebirse; esa era la gloria que vió el anciano Simeón cuando, teniendo a Jesús en brazos, lo saludó como «luz para iluminar a los gentiles, y gloria de su pueblo Israel» (21).

Como era pueblo carnal, hiciéronsele también promesas de orden puramente temporal; pero creemos que esas promesas tienen muy poco de gloria política, al menos tal como están en el Pentateuco, y pensamos que las posteriores hay que interpretarlas de acuerdo con éstas. Se reducen a habitar pacíficamente dentro de los límites de la tierra prometida, comprometiéndose Dios a defenderlos y hacerlos respetar y obligándose a darles todo lo necesario, y aun sobreabundante para pasar esta vida sin preocupaciones y atender libremente al culto divino. Estos bienes no son, es verdad, de un orden muy espectacular; pero constituyen la verdadera felicidad de una nación, que es lo que todo individuo desea. Si no halagan al orgullo humano, no dejan por eso de ser en realidad la mejor bendición temporal que Dios puede dar a un pueblo: paz y abundancia, y, por parte de los pueblos vecinos, respeto y consideración. La historia de Israel confirma abundantemente esta interpretación. Eso fué, en efecto, y no otra cosa, lo que Dios les concedió siempre que fueron fieles, aun en los tiempos más gloriosos de David y Salomón.

Pero esas promesas particulares a Israel estaban condicionadas a su fidelidad, y no tanto a su conducta moral como a su fe. (Ex. 19,5.6; Ex. 23.20-22; Deut. 11,10-27; 28,1-68.) De ahí que frecuentemente se le anuncie la dispersión entre las naciones, y aun la destrucción (Lev. 26,27-45; Num. 24,24; Deut. 4,25-31.40; 5,33; 8,1; 8,19.20; 31,16). Pero se le promete el perdón y la restauración siempre que se convierta (Deut. 29.22-30,20). La historia de Israel nos demuestra que el cumplimiento de esas promesas iba vinculado ante todo a la conservación de la verdadera fe. Así todas las opresiones que sufren en tiempo de los Jueces vienen determinadas por la práctica de la idolatría. Y es esa misma idolatría, contra la que en vano luchan los profetas, la que acarrea la cautividad asiria y babilónica. Había, es verdad, otros pecados, que también llevaron su castigo; pero la idolatría era la fuente de ellos y el motivo principal de la cautividad.

Ello nos lleva a la conclusión de que, si hoy los judíos están dispersos por el mundo, sin patria y sin santuario, es porque son

---

(21) Luc. 2,32.

infieles a la verdadera fe que Dios les exige para su repatriación y su perdón. No conocen al verdadero Dios, porque no reconocen al verdadero Mesías Jesucristo: «nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare» (22). Ese desconocimiento de Jesucristo es lo único que puede explicar su cautividad, ya que, si Jesucristo no fuera Dios, tendrían ellos la fe verdadera; y profesando la fe verdadera, Dios los volvería a su patria, según lo tiene prometido. Por eso, el argumento que con frecuencia toca Jerónimo en la Disputa (23) de que la cautividad actual es prueba clara de que rechazaron al verdadero Mesías, nos parece de lo más excelente, y todas las explicaciones que de esa cautividad intentaron los rabinos no hacen más que resaltar la fuerza del argumento.

Y esa cautividad, pensamos, durará hasta que se conviertan. Así parece deducirse de la condición puesta a las promesas de perdón en el Antiguo Testamento, y así parece inculcarse también en el Nuevo Testamento. Jesús dice taxativamente: «Ierusalem calcabitur a Gentibus donec impleantur tempora nationum» (Luc. 21,24). El significado de ese «donec impleantur tempora nationum» es en sí oscuro, pero San Pablo lo hace coincidir con la conversión de Israel: «Nolo enim vos ignorare fratres mysterium hoc (ut non sitis vobisipsis sapientes): quia caecitas ex parte contingit in Israel, donee plenitudo Gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret, sicut scriptum est: Veniet ex Sion, qui eripiat, et avertat impietatem a Iacob» (Rom. 11,25.26) (24). Creemos que jamás poseerán pacíficamente los judíos su tierra ni reedificarán su templo, como en las profecías está anunciado, hasta que se conviertan. Y todos los esfuerzos actuales del Sionismo, o bien son en los planes secretos de Dios una vía para su conversión en masa, o bien acabarán en el mayor fracaso y en una matanza semejante a la ocurrida bajo Adriano con el falso Mesías Bar Kokeba. Jesús dijo de sí mismo: «Los cielos y la

(22) Math. 11,27; cf. Joan. 8,54-55.

(23) Cfr. ses. 13 y 35, pp. 94-96; 267-275.

(24) Cf. JESÚS ENCISO, "La Maldición del Pueblo Judío", art. publicado en *Ecclesia*, año 8.°, núms. 342 y 343, 31 de enero y 7 de febrero de 1948, pp. 121-122 y 151-152. En esta última página (152) insiste, como en punto de partida, en la conversión de las naciones. Como no nos parece muy segura esa interpretación del "donec plenitudo gentium intraret", nos parece mejor, y más conforme con las promesas hechas a Israel, tomar su conversión, de la cual claramente habla San Pablo, como punto de partida de su restauración temporal.

tierra pasarán, pero mis palabras no fallarán» (25). Casi dos mil años llevan cumpliéndose, y todos los esfuerzos de los hombres no podrán impedir su cumplimiento en el futuro (25 bis).

Los rabinos de Tortosa, a diferencia de los sionistas actuales,

---

(25) Luc. 21,33. Cf. S. Juan Crisóstomo, *Homil. adv. Iudaeos*, M. G. 48,890 ss.

(25 bis) Que sepamos, ningún documento hay del magisterio oficial eclesiástico que pueda servirnos de guía en esta cuestión de la repatriación de Israel y el tiempo de ella, y la forma y orden en que han de desarrollarse los sucesos de los últimos tiempos, no aparece claro en las fuentes reveladas. "Así que en aquel juicio, o por aquellos tiempos, sabemos que ha de haber todo esto: Elías Tesbite, la fe de los judíos, el Anticristo que ha de perseguir, Cristo que ha de juzgar, la resurrección de los muertos, la separación de los buenos y de los malos, la quema general del mundo y la renovación del mismo. Todo lo cual, aunque debe creerse que ha de suceder, de qué forma y con qué orden acontecerá, nos lo enseñará entonces la experiencia, mejor que ahora lo puede acabar de comprender la inteligencia humana." (San Agustín, *De Civitate Dei*, l. XX, cap. 30.)

Con todo, hemos adoptado la opinión que en el texto defendemos, por creerla la más conforme con el Antiguo y Nuevo Testamento, y con la tradición cristiana. Cf. vgr. Sto. Tomás, *Catena Aurea*, in Luc, cp. XXI, núm. 5, donde pone las palabras de Eusebio: "Desolationem Jerusalem vocat non amplius eam a suis, nec secundum ritum legalem constitui, ita quod nullus expectet post futuram obsidionem aliam innovationem fieri, sicut accidit tempore regis Persarum, et illustris Antiochi, et iterum tempore Pompeji", y las de Beda: "Quae scilicet Apostolus commemorat dicens, Rom. 11: "Caecitas ex parte facta est in Israel... et sic omnis Israel salvus fieret"; qui cum promissa salute fuerit potitus, *ad patrium solum rediturus non temere speratur*".

Respecto a la dificultad que puede presentarse a base del Estado judío actual, téngase en cuenta: *a*), que hay que esperar a ver en qué acaba: también Bar Kokeba implantó un Estado judío, pero para mayor ruina del judaísmo; *b*), la vuelta a la tierra prometida, según la *interpretación rabínica* que puede verse en esta Disputa, *ha de ser obra del Mesías*; *c*), esa vuelta, según la Escritura y la interpretación rabínica y cristiana, ha de extenderse *a la totalidad moral* de los judíos dispersos; *d*), lo principal es el *templo*, como advierte Jerónimo en la Disputa. Con Juliano el apóstata todo fué bien hasta que se intentó esa reedificación; *e*), según no pocos intérpretes cristianos, esa reintegración, y tal vez la misma reconstrucción del templo, en que se hará adorar como Dios, será obra del Anticristo (cf. II ad Thesal., 2,4, en que no pocos entienden el templo de Jerusalén reconstruído o bien sus ruinas, y *Catena Aurea*, in Marc. XIII, núm. 4; in Math. 24, núm. 5, sobre las palabras "cum videritis abominationem stantem in loco sancto", que Beda y S. Hilario aplican al Anticristo): al ver esa adoración, comenzará la conversión de los judíos. Como el reino del Anticristo será

creían que la reducción de la cautividad había de ser *obra del Mesías,* no de poderes meramente humanos. Lo mismo pensamos nosotros, y, a diferencia de Jerónimo, creemos que el día en que se conviertan a Jesucristo, éste les devolverá su tierra y no escatimará los milagros que fueren necesarios para aposentarlos en ella. Entonces volverán a reedificar su templo, no para renovar el culto antiguo, que ya Dios ha rechazado, y ellos abandonarán al convertirse, sino para practicar el culto nuevo, el culto y la adoración de Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Sus glorias antiguas volverán, y también las bendiciones temporales de que hemos hablado: no serán precisamente *el pueblo de Dios,* pero formarán *parte de su pueblo,* que son cuantos creen en Jesucristo y le aman. E incluso si, como creen muchos, el Pontificado romano se trasladase entonces a Jerusalén, tendrán el dominio espiritual del mundo, como hoy lo tiene Roma, y ésa será su gloria, que les deseamos obtengan cuanto antes mediante su conversión. Entretanto, las promesas se han cumplido en Jesucristo, a quien todo poder le ha sido dado en el cielo y en la tierra (26) y en su reino, que es la Iglesia; bien que a los judíos nada les aproveche mientras no se conviertan. El aprovechamiento de la victoria de Cristo pende y penderá siempre del libre albedrío de cada hombre: Dios no salva a nadie contra su voluntad.

Esa conversión de Israel se obtendrá por la predicación de Elías, reinando el Anticristo. Una obra semejante a la de Elías ejecutará Enoch con los gentiles. En esto están conformes todos o casi todos los teólogos y exégetas católicos (27).

En lo que sucederá después, ya no hay tal conformidad. Unos ponen casi inmediatamente el fin del mundo y el juicio final.

---

sólo de tres años y medio, y el templo no será para dar culto al verdadero Dios, queda en pie la no reconstrucción del templo hasta la conversión de los judíos.

Sobre el texto de la 2.ª Thesal. 2,4, dice S. Agustín (*De Civit. Dei,* l. XX, cp. 19): "Pero en qué templo de Dios se haya de sentar como Dios, es incierto; si será en aquellas ruinas del templo que edificó el rey Salomón, o en la Iglesia; porque a ningún templo de los ídolos o demonios llamará el Apóstol templo de Dios." Como se ve, a S. Agustín ni se le ocurre la posibilidad de la reedificación del templo.

Acerca de la tradición cristiana en este punto, cf. JUAN LEAL, "El Destino Salvador de Israel", *Razón y Fe,* abril, 1951, pp. 358-374. (A propósito de la XI Semana Bíblica Española.)

(26) Math. 28,18.

(27) Cf. ALCAÑIZ, *Ecclesia patristica et millenarismus,* Granada, 1933, p. 27.

Esto, si en rigor deja lugar para la reintegración de Israel a su tierra—sobre todo si, como piensan algunos, ya bajo el mismo Anticristo se verificó esa reintegración—no daría tiempo al cumplimiento de las promesas hechas a Israel: habría entonces que interpretarlas en sentido metafórico.

Otros, y son hoy los más, admiten un plazo más o menos largo entre la muerte del Anticristo y el juicio final; algunos extienden ese plazo hasta mil años. En ese tiempo se acabará la conversión de los judíos, iniciada ya bajo el Anticristo, y, encadenado el demonio para que no seduzca más a las naciones, todas ellas conocerán a Cristo y le seguirán (28). Naturalmente, en esta hipótesis queda tiempo suficiente para que se cumpla, aun literalmente, lo anunciado en los profetas, ya sea con respecto a la universalidad, esplendor y paz del reino de Cristo en esta tierra, ya sea con respecto a las promesas especiales hechas a Israel.

Finalmente, queda una tercera hipótesis: la milenarista, que supone a Cristo reinando corporalmente en esta tierra, una vez muerto el Anticristo, y teniendo por capital a Jerusalén, estándole pacíficamente sometidos todos los pueblos de la tierra (29). Aunque la hipótesis milenarista tiene hondas raíces en la patrís-

---

(28) Esta opinión era ya conocida en tiempo de San Jerónimo, que admite su ortodoxia: "quorum nequaquam sententia reprobanda est" (In Is. c. 60, M. L. 24,589). Puede verse una explicación detallada de esta opinión en ALCAÑIZ, *Ecclesia Patristica et Millenarismus*, cp. I, n. 6.º "Quid millenarismus non sit", Granada, 1933, p. 47-55, donde explica el estado feliz de la Iglesia en ese período, y alega numerosos autores que profesan esa interpretación, juntamente con las razones en que la fundan. Esta opinión, al menos por lo que respecta al conocimiento universal de Cristo y la obediencia que le prestarán todas las naciones, ha sido confirmada por el magisterio de Pío XI, que en su Encíclica *Miserentissimus Redemptor* nos dice: "Y al hacer esto (= instituir la fiesta de Cristo Rey) no sólo pusimos en evidencia el sumo imperio que Cristo tiene sobre todas las cosas, sobre la sociedad civil y doméstica, sobre cada uno de los individuos, sino que, ya desde entonces, pregustamos las alegrías de aquel día dichosísimo en el cual el mundo entero se someterá de buen grado y con gusto al dominio dulcísimo de Cristo Rey."

(29) Puede ver el lector la explicación del milenarismo en ALCAÑIZ, *op. cit.*, cp I, pp. 5-47, y la actitud de los Santos Padres con respecto a él en los restantes capítulos del libro. Cf. también HUGO WAST, *El 6.º Sello*, Burgos, 1946, y la obra del P. LACUNZA —en que se inspira Hugo Wast— *La Venida del Mesías en gloria y Majestad*, publicada bajo el seudónimo de "Josafat Ben Ezra", y puesta en el índice de libros prohibidos.

tica cristiana, y aun en los tiempos actuales tenga fervorosos defensores, la Iglesia no la mira con simpatía, y por ello preferimos no aceptarla como solución (30). De todos modos, puede un católico defenderla, siempre que tenga cuidado en mantenerse dentro de un milenarismo espiritual, cosa que no todos han logrado (31).

En cuanto al pensamiento escatológico-judaico, lo resume así el doctor Alejandro Díez Macho, M. S. C. : «Los judíos distinguieron ciertamente en la expresión *'atid la-bo,* «en el futuro», dos edades venturosas : la del Mesías y esa otra edad postmesiánica, especie de milenarismo cristiano, sin el límite de los mil años, ya que era concebida perpetuamente duradera. Esta segunda edad es lo que se llama *'Olam ha-ba* «el mundo venidero». Pero, según muchos testimonios, ambas edades habrían de estar separadas por un período caótico : el sábado del mundo tras el cual vendría la resurrección de los muertos, el juicio final, la condenación de los malvados a la Gehenna y la inauguración del *'Olam ha-ba* en este mundo renovado. Pero la opinión más ordinaria fué que las dos edades se sucederían inmediatamente. En los textos más antiguos la resurrección de los muertos es universal y precede a la segunda edad ; más posteriormente se dis-

---

(30) Transcribimos de *Hechos y Dichos* (marzo 1948, p. 174-175) dos respuestas de Roma a este respecto. La primera, dada en julio de 1941: "No se puede enseñar con seguridad (tuto doceri non potest) el sistema del milenarismo aún mitigado, que enseña que, según la revelación católica, Cristo Nuestro Señor ha de venir corporalmente a esta tierra para reinar, antes del juicio final, previa o no la resurrección de muchos justos".

La segunda fué dada, y esta vez con la aprobación del Papa, en 1944: "No se puede enseñar con seguridad el milenarismo mitigado, que enseña que Cristo Nuestro Señor ha de venir visiblemente a esta tierra para reinar antes del juicio final, previa o no la resurrección de muchos justos".

(31) Tal pasó al P. Lacunza, al defender en *La Venida del Mesías en gloria y Majestad* que volverían a renovarse los sacrificios antiguos. Creemos que este error debió contribuir bastante más a su condenación por la Iglesia que las razones que aduce Menéndez y Pelayo (*Historia de los Heterodoxos españoles,* Madrid, 1930, t. VI, cp. 4.º apéndice, p. 485). Respecto al milenarismo material o judaizante, aunque Santo Tomás lo llama siempre herejía (Cf. vgr. *Sum. Theol. Suplem. Partis Tertiae,* q. 81, art. 4, ad 4um., y q. 77, art. lus., ad 4um.), no sabemos de ningún documento eclesiástico en que se le condene *expresamente;* pero es indudable que se opone en todo a la doctrina revelada.

tinguieron dos resurrecciones de muertos: la de los píos israelitas, que coincidía con la edad del Mesías, y la de los malvados, que precedía al *'Olam ha-ba»* (32).

---

(32) ALEJANDRO DÍEZ MACHO, "¿Cesará la Torá en la Edad Mesiánica?", art. publicado en *Estudios Bíblicos,* 1953-1954 (vol. XII y XIII), cuaderno 1.°, 1954, pp. 48-49. Poco antes, en la misma pág. 48, dice: "En la mente judía antigua —en la literatura apocalíptica primitiva— se identificaba, es cierto, la Edad Mesiánica con esa otra Edad del mundo venidero; pero con el tiempo se distinguieron las dos Edades; de la Edad Mesiánica se podía profetizar; de la edad ventura nada se podía columbrar". Esa distinción aparece ya en el Talmud B., Shabbat, 63 b; pero a juzgar por la distinción de las dos resurrecciones, que se observa en los primeros milenaristas cristianos influídos por ideas judías, pensamos que dicha evolución ideológica se remonta a varios siglos antes. A esa concepción escatológica general añadieron no pocos judíos y cristianos numerosos pormenores groseros, que dieron origen al milenarismo material judaizante e inadmisible, que tanto ridiculizó San Jerónimo.

CAPITULO III

CONCEPTO MESIANICO CRISTIANO

Frente al concepto mesiánico judío, expuesto en el capítulo anterior, opuso Jerónimo el concepto mesiánico cristiano, tomando como base las doce preguntas que hizo a los rabinos acerca del Mesías, y que le sirvieron de ocasión para establecer y demostrar doce pequeñas tesis sobre las condiciones de éste.

Las doce preguntas fueron formuladas al final de la ses. 23, página 160, respondiendo a ellas los judíos en la ses. 24, página 179-181.

Fijada así la posición judía, Jerónimo expuso la cristiana, demostrándola en doce tesis, a partir de la ses. 27, p. 207, para acabar en la ses. 36, p. 280. Los rabinos judíos comenzaron su réplica en la ses. 39, p. 305 y ss., siguiendo a cada réplica de los rabinos una contrarréplica de Jerónimo, a la que los rabinos no respondieron. La discusión de esas doce tesis abarca hasta la ses. 45 (30 de agosto 1413), en que se dió por terminada con la siguiente respuesta de los rabinos:

«Et iudeus, cum humiliori quam scit et potest reverencia Beatissimi Patris, reverendorum patrum dominorum cardinalium sacri Collegii, et cum honore honorabilis magistri Ieronimi, deliberacione habita, et tanto tempore quantum peciit, super replicacione per dictum magistrum Ieronimum super prefatis duodecim interrogacionibus facta, respondet quod est adherens responsionibus factis per eumdem, tam in duodecim interrogacionibus, quam in aliis superius contentis, dicens quod ulterius non occurrit sibi aliud quod respondeat, sed quia intelligit in eisdem esse

fuisseque sufficiens responsio cuilibet per magistrum Ieronimum allegato, et non sibi reputat in aliquo fuisse conclusum, ymo in eius permanet seu perseverat credencia, quod Messias nondum venit, et in omnibus aliis conclusionibus in responsione eiusdem per eum positis. Et cum hoc finem imponit sue responsioni, non intendens aliquid ulterius dicere, velut is qui sufficienter se credit respondisse, et quid ulterius proferat ignoret» (ses. 45, página 389).

Ya advertimos en otro lugar que la argumentación de Jerónimo en la discusión de estas doce preguntas es bastante desigual : al lado de cuestiones excelentemente demostradas, aparecen otras que quedan un tanto en el aire. Por todas ellas haremos un pequeño recorrido, procurando la mayor brevedad posible.

TESIS 1.ª. El Mesías había de nacer en Belén de Judá (1).

Sólo el profeta Miqueas (5,2) anunció el lugar del nacimiento del Mesías ; pero su vaticinio, dado bajo el rey Ezequías (Cf. Mich. 3,10), es tan claro que no admite tergiversación posible. De ahí la firme persuasión de los judíos contemporáneos de Cristo (2).

La tradición posterior judía abunda también en testimonios que, interpretando esta profecía, designan a Belén como cuna del Mesías. Esto hasta tal punto que Brierre-Narbonne no vacila en afirmar que judíos y cristianos están de acuerdo acerca de ese punto (3).

Por lo que aparece en la Controversia de Tortosa, no todos los judíos están conformes con esto, ya que los rabinos allí reunidos respondieron simplemente que «ignoraban hubiese un lugar designado para el nacimiento del Mesías» (ses. 24, p. 179). Y esta postura, por extraña que parezca, es sumamente antigua, pues ya Orígenes nos habla de ella y apunta los motivos que le dieron origen : Cuando Herodes consultó a los escribas y fariseos nadie dudó lo más mínimo (Math. 2,5), «sed nato Chris-

(1) Véase la discusión de esta tesis en la ses. 27, p. 209-211, y ses. 39, p. 305-309.

(2) Cf. Math. 2 5, y Joan, 7,42.

(3) Cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties Messianiques de l'Ancien Testament dans la Littérature juive*, París, 1933, 33.ᵉ tableau, donde tras alegar numerosos testimonios judíos, dice textualmente (p. 66): "Les chrétiens comme les juifs son d'accord pour voir en Bethléem le berceau du Messie".

to, qui enixi sunt ut impedirent quin eius nativitatis locus crederetur iamdudum esse praenuntiatus, ab ea re docenda abstinuerunt» (4).

No tuvo, pues, Jerónimo otro remedio que probar la tesis. Muy poco tenemos que decir de su argumentación, pues fué perfecta. Forma la base el texto de Miqueas, 5,2, clásico en la tradición cristiana (5). Los equilibrios que los rabinos hacen en su explicación de este texto (ses. 39, p. 306), debidamente anulados por Jerónimo (p. 307-309), no hacen más que resaltar su fuerza probativa.

En confirmación de la interpretación cristiana, aduce cuatro testimonios de la tradición judía : 1) El Targum de Jonatan sobre Mich. 5,1 ; 2) El Comentario de Salomón Rashi a Mich. 5,1 ; 3) El Talmud de Jerusalén, Běrakot, 5 a (cf. Ekka Rabbati, sobre Lament. 1,16; 4) El Běreshit Rabbá de Moshé ha-Darshán, sobre el Gen. 30,38 (Cf. *Pugio Fidei,* p. 350).

Con esto quedó la tesis debidamente probada. Sólo llamaremos la atención del lector sobre la escapatoria que intentaron los rabinos acerca del Běrakot, 5 a, y del Běreshit Rabbá de ha-Darshán : los dos textos dicen que el Mesías recién nacido estaba en Belén, pero no dicen que hubiera nacido allí (ses. 39., página 306). Bien les advierte Jerónimo (p. 309) que si el mismo día en que nació estaba en Belén de Judá, no hay duda alguna de que allí había nacido.

TESIS 2.ª El Mesías había de nacer milagrosamente, es decir :

1.° Sin padre carnal, y 2.° De madre virgen (6).

Aunque Jerónimo divide la tesis en dos partes, que demuestra separadamente, nos parece que, en realidad, demostrada la segunda, es decir, que el Mesías nacerá de una Virgen, queda

---

(4) Orígenes, *C. Celsum,* l. I, cp. 51, M. G. 11,755.

(5) Alegan, entre otros, este texto contra los judíos: Orígenes *C. Celsum,* l. I, cp. 51, M. G. 11,754-755; S. Cipriano, *Adv. Iud.* II, 12; Tertuliano, *Adversus Iudaeos,* 13, M. L. 2,673; San Isidoro, *C. Iudaeos,* l. I, cp. 11, M. L. 83,470, y *Liber de Variis Quaestionibus,* cp. 21, n. 14 y 15, p. 61; San Ildefonso, *De Virginitate perpetua Sanctae Mariae,* 5, M. L. 96,72, y Pedro Alfonso, *Dialog.,* ti. 8, M. L. 157, 621-622. Puede verse la exégesis de esta profecía en Alápide (in Mich. 5,2).

(6) Véase la discusión de esta tesis en la ses. 28, p. 213-221, y ses. 40, p. 311-324. Cf. *Pugio,* Pars. III, Dist. 3.ª, cp. 7 y 8.

por el mismo hecho demostrada la primera. Verdad es que en ésta Jerónimo intenta demostrar de paso la divinidad del Mesías, como hijo natural de Dios, según lo advierte en la ses. siguiente (7). Pero como este tema es objeto de la tesis siguiente, nos limitaremos a un brevísimo comentario de esta primera parte. Jerónimo procura demostrarla con seis autoridades, de las que citaremos tres : 1.ª Gen. 4,25 «quia posuit mihi Dominus semen aliud», con el comentario de R. Tanḥuma, tal cual está en el Bĕreshit Rabbá de ha-Darshán y en el Midrash de Ruth, de donde se deduce que el Mesías vendrá de simiente distinta de Adán, y, por lo tanto, por obra directa de Dios. La misma conclusión se saca del comentario que el mismo R. Tanḥuma hace al Gen. 19,32 y 34 (Bĕreshit qĕtanná), aunque aquí cabría más fácilmente la explicación que intentan los rabinos en la ses. 40, p. 311-312 (7 bis).

Esta prueba, unida a las demás autoridades talmúdicas alegadas por Jerónimo, nos parece, si no convincente en absoluto, sí muy persuasiva y altamente conducente a disponer los ánimos de sus oyentes para la aceptación de la tesis cristiana.

Mayor eficacia tiene la prueba de Dan. 7,13 «et ecce cum nubibus coelorum quasi Filius hominis veniens erat». Aunque creemos que ese texto se refiere a la segunda venida de Cristo (cf. Math. 26,64) o bien a su Ascensión a los cielos (Luc. 22,69), y no a su nacimiento, no hay duda que la expresión «quasi filius hominis» indica que, aunque lo parezca, no es hijo de hombre carnal (8).

Pero la prueba mejor y definitiva es la tomada del ps. 2, que Jerónimo alega junto con dos citas del Midrash Tehil-lim sobre

---

(7) "Et quidem hec conclusio satis deberet esse sufficienter probata, per prophecias superius allegatas. Nam postquam probavimus et conclusimus generacionem Messie non debere provenire ab homine carnali, nisi a verbo divino et Spiritu Sancto, sequitur necessario in eo esse naturam divinam" (ses. 29, p. 223).

(7 bis) Cf. *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán, in Gen. 4,25, par. 24 (ed. B. N., p. 46-47), y Gen. 19,34, par. 51 (ed. B. N., p. 62-63) ; *Bĕreshit Rabbá (qĕṭanná)*, in Gen. 4,25, par. 23; *Rut Rabbá*, parasha 7 y 8, in Rut, 4,14 y 4,19, *Pesiqta Zutarta*, Gen. 19,32, etc.

(8) Ya San Justino, arguyendo contra Trifón, decía: "Nam Daniel, cum "tanquam filium hominis" apellat eum, qui regnum aeternum accipit, nonne id ipsum (—esse natum ex Virgine—) innuit? Quod enim "tanquam filium hominis" dicit, hominem quidem visum et factum esse significat, ex semine autem humano constitutum non fuisse declarat." (*Dial. cum Tryph.*, 76, M. G. 6,651.)

ese salmo. Aun prescindiendo del comentario del Midrash, harto expresivo aunque intente aplicar el salmo a Israel, cosa imposible dado su claro sentido mesiánico, nos parece que el salmo mismo de por sí prueba bien a las claras la filiación divina del Mesías (9).

2.° El Mesías nacerá de madre virgen.

Jerónimo aduce cuatro pruebas en demostración de este aserto. Siguiendo el orden de su valor demostrativo, de menos a más, son las siguientes:

1.ª Is. 9,7: la *mem* cerrada de *lĕmarbé* (multiplicabitur), indica la virginidad de María. Ya hablamos en otra parte de la ineficacia de esta prueba. Sólo volveremos a advertir que únicamente se le puede dar un valor de congruencia una vez ya demostrada por el N. Testamento la virginidad de María (10).

---

(9) Cf. MURILLO: "El Cumplimiento de los Vaticinios proféticos", *Bíblica*, 5, 1924, p. 259-269. El salmo tiene tres estrofas: 1.ª, v. 1-3; 2.ª, v. 4-9; 3.ª, v. 10-12. En las dos primeras habla el Mesías mismo; en la 3.ª, el profeta. Cristo dispone el establecimiento de su reino, las gentes se oponen: será inútil, porque su Padre se las dió en herencia. El salmo acaba con la exhortación del profeta. La profecía se cumple en la difusión triunfante del Evangelio, y en la ruina de cuantos se le oponen.

En el "genui te" se indica la filiación natural y eterna (Ad Hebr. 1,5: "Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te?" Pero la filiación adoptiva también la tienen los ángeles; luego el Mesías es más que hijo adoptivo: es hijo natural).

El "hodie", según S. Agustín, se refiere a la generación eterna, que por ser tal, es siempre presente y coexiste en todo tiempo, pudiendo por lo mismo aplicarse la generación eterna del Verbo al momento de la Encarnación (*Enarrat. in Psalm.*, ps. 2, M. L. 36,71); según San Juan Crisóstomo, el *hodie* designa el momento de la Encarnación, en la cual Cristo entra en posesión de la generación eterna, como entra en posesión del Verbo en identidad de persona (*Homil. 2 in Ep. ad Hebr.*, M. G. 63, 24-25). Sobre la tradición judía en la interpretación de este salmo, cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties Messianiques*, 5ᵉ, tableau, p. 12-13.

Este concepto mesiánico de soberano glorioso y triunfador que presenta el salmo 2, el mismo Isaías lo concilia con su propio concepto de "varón de dolores". El restaurador de Is. 11,1 es el rey de Is. 9,6, que nace y crece en la abyección; el varón de dolores de Is. 53,1-12 es el mismo de Is. 52,10-15, ya coronado de gloria. La clave está en Is. 53,1: por la ignominia a la gloria.

(10) Cf. KNABENBAUER, *In Isaiam prophetam*, 9,7, París, 1887, p. 232-233.

2.ª Ezech. 44, 1-2: la puerta cerrada, símbolo de la Bienaventurada Virgen María. Muchos Padres la entienden literalmente de la Virgen María; otros, sólo alegóricamente, como tipo o símbolo. La prueba en conjunto, tal como la expone y defiende Jerónimo, nos parece, si no evidente, sí bastante buena (11).

3.ª Jerem. 31,21-22: «... Quia creabit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum.» La prueba es buena, aun prescindiendo de la autoridad del Bĕreshit Rabbá con que la corrobora, ya que los rabinos negaron su autenticidad y no aparece claro que Jerónimo la probara. La aplicación del texto a Israel o a la Sinagoga que busca a Dios, como la hacen los rabinos de Tortosa y aun algunos intérpretes católicos, es imposible, pues, como muy bien les advierte Jerónimo, no sería nada nuevo. Por lo demás, los Padres consienten comunmente en aplicarlo a la virginidad de María (12).

4.ª Is. 7,14: «Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel.» Es la prueba clásica de la virginidad de María (13). Su interpretación viene impuesta al católico por el hecho de que S. Math. (1,23) advierte que en María se cumplió esta profecía. De ahí la unanimidad de la tradición cristiana en su interpretación (14). Creemos inútil extendernos en la argumentación de Jerónimo, que, por otra parte, nos parece excelente. Sólo advertiremos:

1.° Que el testimonio que alega de David Kimhi (ses. 40,

---

(11) Cf. Alápide, XII, p. 830, y Alastruey, *Mariología*, t. I, 584-585 (Valladolid, 1934). Conocidísimas son las palabras de S. Jerónimo: "Haec est porta orientalis, ut ait Ezechiel, semper clausa et lucida, operiens in se vel ex se proferens Sancta Sanctorum; per quam sol justitiae et Pontifex noster secundum ordinem Melchisedech ingreditur et egreditur". (*Epist.* 48,21, M. L. 22,510); cf. San Ambrosio, *Ep.* 62 (al Papa Siricio), M. L. 16,1125, y *De institutione virginis*, cp. 8, n. 57, M. L. 16,320; S. Isidoro, *Contr. Judaeos*, l. I, cap. 10, M. L. 83,470; S. Ildefonso, *De Virginitate perpetua Sanctae Mariae*, cp. 3, M. L. 96,67.

(12) Cf. Alápide, t. XII, p. 328-231.

(13) Puede verse, para el estudio de esta profecía, Alastruey, *Mariología*, Valladolid, 1934, t. I, cp. VII, art. 2, q. 1.ª, p. 552-569. Murillo, "El Cumplimiento de los Vaticinios proféticos", *Biblica*, 5, 1924, p. 269-280; Knabenbauer, *Cursus Scripturae Sacrae*, in hunc loc., etc.
La tradición judía, con respecto a este texto, véase en Brierre-Narbonne, *Les Prophéties Messianiques*, 14ᵉ tableau, p. 31.

(14) Cf. S. Justino, *Dial. cum Tryph.*, n. 84, M. G. 6,673; núms 77 y 78 (M. G. 6,655-662); Orig. *Contra Celsum*, l. I, cp. 34-35, M. G.

página 324) no nos parece muy convincente, ya que éste, al menos según la edición que nosotros tuvimos a mano, reconoce que la palabra *'alma* puede aplicarse a una virgen, pero también a la que no lo es, aunque incluyendo siempre el significado de algo oculto y recatado (15).

2.° Que aunque esté bien su explicación etimológica de la palabra *'alma*, hubiera hecho mejor en insistir en el uso: de éste, en efecto, más que de la etimología, depende el significado de las palabras. Según el uso, *bĕtulá* significa virgen, hecha abstracción de la edad; *'alma*, en cambio, doncella casadera y, por consiguiente, virgen (16), ya que quien no ha contraído matrimonio debe presumirse tal. La palabra *'alma* se encuentra en siete pasajes, a más de Is. 7,14: en Gen. 24,43, de Rebeca; Ex. 2,8 de María, hermana de Moisés, cuando velaba a su hermano en las aguas; Cant. Cant. 6,8, de las doncellas en el palacio de Salomón en oposición a reinas y cuncubinas. En estos tres lugares se toma, pues, como sinónimo de virgen joven. En otros tres lugares (Salm. 46,1; 68,2; Paral. 15,20) aparece en plural (*'ālamót*), como término musical para designar voz de soprano, es decir, atiplada, virginal. Sólo en Prov. 30,19 parece tratarse de una joven que no es virgen, es decir, que *sin casarse* es violada clandestinamente por un hombre: el escritor sagrado le da un título jurídico, porque no consta el real, que permanece oculto, por lo que tampoco aquí significa «no virgen». Por tanto, no puede argüirse de este texto contra la significación de virgen, ya que se trata de una que se presume tal, aunque de hecho no lo sea, cosa inadmisible tratándose de la Madre del Mesías, de que habla Isaías, 7,14 (17).

3.° Tampoco insiste Jerónimo en el significado que se dió an-

---

11,726-727; Tertuliano, *Adv. Iudaeus*, cp. 9, M. L. 2, 656-664; S. Cipriano, *Adv. Iud.*, l. II, cp. 9, M. L. 4,733; S. Isidoro, *Cont. Iudaeos*, l. I, cp. 10, M. L. 83,468-469; S. Ildefonso, *De Virg. Perpetua S. M.*, cp. 3, M. L. 96,65; Pedro Alfonso, *Dial.*, tit. 7, M. L. 157,613-617.

(15) DAVID KIMHI, *Sefer ha-Shorashim*, ed. Biesenthal-Lebrecht, Berlín, 1847, p. 267. Cf. *Pugio*, 738, donde arguye a base del significado de oculta o recatada.

(16) "Halma vero vocatur nulla, nisi sit et juvenis et intacta" (Pedro Alfonso, *Dial.*, tit. 7, M. L. 157,615).

(17) Por lo demás, esta traducción de Prov. 30,19: *wĕ-dérek guéber bĕ 'almá*, aplicada por los rabinos de la Disputa (ses. 40, p. 319) a una joven clandestinamente violada, no nos parece muy segura, ya que tanto la Vulgata como los LXX traducen *'almá* en abstracto, por *adoles-*

tiguamente a la palabra, cosa que, sin embargo, creemos corroboraría la prueba. En efecto, la Sinagoga entendió «virgen» hastal es s. II p. C. Sólo desde entonces, y por oposición a los cristianos, comenzó a traducirla por joven (νεᾶνις). Por «virgen» la tradujeron los LXX, judíos buenos conocedores del hebreo; su versión fué reconocida no sólo en la Diáspora, sino aun en la misma Palestina, donde se usaba en las Sinagogas de lengua griega. Y nadie reclamó contra la versión παρθένος hasta bien entrado el siglo II, y los que entonces reclamaron no pudieron presentar testimonios anteriores en su apoyo. Fueron los primeros el Póntico Aquila, en tiempo de Adriano, a. 113-138, y Teodoción, de Efeso, en tiempo de Cómodo, a. 180-193 (Cf. San Ireneo, *Contra Haereses,* III, 21, M. G. 7,946), y Trifón (de la segunda mitad del siglo II) (18).

Por lo demás, la argumentación de Jerónimo a base de Is. 7,14 nos parece plenamente eficaz, y cremos que la tesis quedó plenamente demostrada en la Controversia. Sólo añadiremos que su razonamiento de que Isaías anuncia un milagro y que ése no se daría si se tratase de una concepción natural y no virginal, es de honda raigambre patrística y lo juzgamos por sí solo suficiente para evidenciar que en Is. 7,14, *'almá* significa virgen (19).

TESIS: 3.ª El Mesías ha de ser verdadero Dios y verdadero Hombre (20).

Esta tesis la demostró Jerónimo casi exclusivamente por autoridades talmúdicas y midráshicas, ya que no insiste en los tex-

---

cencia: "et viam viri in *adolescentia*" (LXX, cp. 24,54: καὶ ὁδοὺς ἀνδρὸς ἐν νεότητι).

Pugio, 739-740, aplica hermosamente este texto a la Encarnación de Cristo: la vía por la cual Cristo habría de hacerse hombre mediante la Virgen sobrepasaba cuanto al entendimiento de Salomón podía alcanzar.

(18) Para la solución de las varias dificultades suscitadas contra esta profecía, aconsejamos se lea a MURILLO, "El Cumplimiento de los Vaticinios proféticos", *Biblica,* 5, 1924, p. 269-280, donde también se argumenta breve, pero eficazmente, a base de Miquéas, 5,1.

(19) Cf. S. Iren., *Contra Haereses,* 3,21, M. L. 7,953; San Justino, *Dial. cum Tryphone,* n. 84, M. G. 6,673: "Quasi vero res magnae significarentur, si mulier ex cuncubitu paritura esset, quod juniores omnes mulieres faciunt, exceptis sterilibus". Lo mismo dice San Ildefonso, *De Virgin. perpetua S. Mariae,* cp. 3, M. L. 96,65.

(20) Véase la discusión de esta tesis en la ses. 29, p. 223-228,

tos bíblicos que aduce, sino en las autoridades que los comentan. Y ahí radica precisamente, a nuestro parecer, la debilidad de su argumentación Sus razonamientos son buenos y buenas sus réplicas a las objeciones judías, como es fácil darse cuenta leyendo las Actas. Pero la eficacia de los argumentos aducidos es meramente dispositiva. Creemos que el mismo Jerónimo no pretendía tampoco más : con esas autoridades hacía ver a sus oyentes que muchos lugares de la Escritura son susceptibles de ser entendidos de un Mesías Dios ; y asimismo, los comentarios aducidos hablan del Mesías, seguramente sin que sus autores lo pretendieran, como si fuera Dios ; eso indica que la divinidad del Mesías había sido oscuramente revelada a los profetas. La venida de Cristo, presentándose como Dios, nos da la clave de la inteligencia de esas profecías, enseñándonos que deben tomarse tal como suenan cuando le dan títulos propiamente divinos. Así, el Antiguo Testamento propone veladamente esa divinidad y quita los obstáculos a su admisión ; pero la prueba última y definitiva hay que sacarla del Nuevo. Así, pues, el valor de la argumentación de Jerónimo radica en disponer a los judíos a la admisión de la divinidad del Mesías, haciéndoles ver que el Antiguo Testamento no sólo no la niega, sino que la indica no pocas veces y que el admitirla es conforme a una exégesis razonable de esos textos. Si, pues, esa divinidad se nos reveló después claramente en Jesucristo, no es razonable oponerse a ella por una falsa idea preconcebida, que ya los mismos profetas tendieron a desarraigar.

Esto dicho, sólo llamaremos la atención sobre tres de las pruebas aducidas :

1.ª La de Isaías, 52,13 ; «Ecce intelliget Servus meus, exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde», con la translación caldea : «He aquí que prosperará el Mesías mi siervo», y las palabras de R. Salomón Rashi : «Nuestros rabinos declaran y entienden esta profecía sobre el Mesías, porque dicen que el Me-

---

y ses. 41, p. 325-331.—Cf. San Justino, *Dial. cum Tryph.*, cp. 56-62, M. G. 6,615-618, 619-626, 654-665; Orig. *Cont. Celsum*, l. II, cp. 79, M. G. 11,918-919; San Isidoro, *Contra Iud.*, l. I, cp. 1-5, M. L. 83,450-462; *De Variis Quaestionibus*, cp. 20, p. 55-57; San Ildefonso, *De Virgin. perpet. Sanct. Mariae*, cp. 6-9, M. L. 96, 75-93; Pedro Alfonso, *Dialog.*, tit. 8, M. L. 157,617-624. *Pugio*, Pars. III, Distinctio, 3.ª, cp. 2 y 3.

sias había de ser atormentado y padecer, según se dice en el capítulo siguiente: «En verdad que él tomó nuestras debilidades, y llevó sobre sí nuestros dolores...» Y nuestros rabinos declaran así este texto: Será exaltado más que Abraham y se elevará más que Moisés, y será mucho más alto que los ángeles.»

De donde concluye Jerónimo con un razonamiento que tiene mucha semejanza con el que para el mismo fin usa San Pablo en su Carta a los Hebreos (21), que si el Mesías es superior no sólo a los hombres todos, sino a los mismos ángeles, tiene que ser Dios (21 bis).

2.ª La del Cantar de los Cantares, 3,11: «Egredimini et videte, filiae Syon, regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua in die desponsacionis illius, et in die letitiae cordis illius», con el comentario de R. Hanina en el Midrash Shir ha-Shirim (Cf. ses 29, p. 226), que coincide admirablemente con la interpretación cristiana (22).

3.ª La autoridad de R. Iohanan, sobre el ps. 35,10: «Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.» La argumentación de Jerónimo (ses. 29, p. 226-227) nos parece muy buena, lo mismo que su respuesta a las objeciones judías (ses. 41, pp 327-328 y 330-331).

Igualmente nos parece muy persuasorio el texto de Isaías 25,9 con la autoridad de R. Eli'ézer (cf. ses. 29, p. 228).

Con todo creemos que omitió Jerónimo las dos mejores pruebas: la del Salmo segundo, que tan bien prueba la filiación divina del Mesías (23), y la de Is. 9,6, que le da sin ambages ni paliativos una serie de títulos evidentemente divinos. Son las dos mejores pruebas antico-testamentarias de la divinidad del Mesías, y sin duda las omitió aquí Jerónimo porque ya antes había tratado de ellas: del salmo segundo en la sesión anterior (ses. 28, página 215), y de Is. 9,6 en las sesiones 18 y 20 (pp. 126 y 138).

---

(21) Ad Hebr. 1, 4-3,6.

(21 bis) Sobre la interpretación cristiana y judía del Siervo de Yahvé en Isaías, véase el Dr. ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C., *¿Cesará la Torá en la Edad Mesiánica?, Estudios Bíblicos*, cuaderno 2.º, 1953, donde dedica al Siervo de Yahvé desde la pág. 147 a la 158, teniendo muy en cuenta las opiniones de los disputantes de Tortosa.

(22) Cf. FELIPE SCIO DE S. MIGUEL, *La Sagrada Biblia*, notas 5 y 6 al v. 11 del cp. 3.º San Isidoro, *Contra Iud.*, l. I, cp. 31 (M. L. 83,482), aplica este texto a la corona de espinas con que la Sinagoga coronó a Jesús. Cf. *Pugio*, 698-699.

(23) Cf. Ad Hebr. 1,5.

TESIS 4.ª El fin primario de la venida del Mesías era salvar a las almas de la pena del infierno en que incurrieron por el pecado de Adán.

TESIS 5.ª Con la venida del Mesías fué redimido el pecado de Adán.

TESIS 6.ª El Mesías había de morir para expiar el pecado de Adán (24).

Estas tres tesis trató Jerónimo en la ses. 30, p. 229-239, por considerarlas estrechamente ligadas y dependientes entre sí. Comenzó rechazando la opinión judía de que el Mesías había de venir directa y principalmente para librar al pueblo de Israel de la cautividad corporal (25). Para ello aduce tres razones:

1.ª La tierra material sería un premio mezquino a la fe de los patriarcas, a quienes tan magníficas promesas hizo Dios. En efecto, vemos que no hay nación a quien Dios no haya dado una tierra donde vivir.

2.ª Los que habiendo esperado y creído en el Mesías murieren antes de entrar en la tierra prometida, o no más entrados en ella, se quedarían sin premio.

3.ª La prosperidad, lejos de ayudar a la observancia de la ley, más bien es fuente de mayor impiedad, como lo demuestra toda la historia del pueblo judío.

Esta parte negativa de la argumentación de Jerónimo nos parece bien lograda, principalmente por lo que respecta a la razón primera, que es la más eficaz, sobre todo si se tiene en cuenta que la condición del mundo, según los rabinos, no cambiará con la venida del Mesías (Cf. ses. 30, p. 232), con lo cual el premio se reduciría a tener una patria como tienen todas las demás naciones. Sólo el premio del cielo es verdaderamente digno de las promesas de Dios y de su especial predilección.

Respecto a la prueba positiva de las tres tesis, no nos parece Jerónimo tan afortunado. El defecto principal es el apuntado en

(24) Cf. Ses. 30, p. 229-239, y ses. 42, p. 333-347. Cf. *Pugio*, Pars. II, cp. 11; Pars. III, Dist. 2.ª, cp. 8 y 9; Pars. III, Dist. 3.ª, cp. 4 y 16.

(25) "Respondet iudeus se credere quod de directo veniet (Messias) ad liberandum populum Israel a corporali captivitate, ex quo sequetur quod poterint liberius ac melius legem Moysis servare, que promittit vitam eternam" (ses. 24, p. 180).

la tesis tercera, a saber, el uso casi exclusivo de autoridades talmúdicas y midráshicas, que dan a sus pruebas un valor grande, sí, pero meramente dispositivo.

Esta clase de argumentación es muy explicable tratándose del pecado original existente en todos los descendientes de Adán. En efecto, este dogma cristiano se insinúa en el Antiguo Testamento (ps. 50,7 ; Iob 14,4 ; Eccli. 25,33), pero no se puede demostrar con evidencia, sino supuesta ya la existencia del mismo pecado original, que demuestra el Nuevo Testamento (26). Los judíos negaron posteriormente este dogma, en su afán de oponerse al cristianismo ; pero parece indudable que, de un modo más o menos preciso, lo admitían en tiempo de Cristo ; de otro modo no se explicaría que en el Nuevo Testamento se hable de este dogma como de cosa de todos conocida (27). Esto explica la abundancia de citas alegadas por Jerónimo, que muestran claramente la persuasión que de la existencia del pecado original tenían los autores de ellas, aunque sus compiladores procuraran interpretarlas torcidamente.

Bajo este aspecto, la prueba reviste un valor absoluto, pues si hubo un tiempo en que los judíos creyeron en el pecado original, es evidente que esa persuasión tuvieron que sacarla de las fuentes reveladas, ya escritas, ya transmitidas por tradición oral.

Pero lo que no nos explicamos es por qué Jerónimo se ciñe a este método de argumentación al tratar de la muerte redentora del Mesías (tesis 6.ª), cuando tan bien podía probarla por el salmo 21 y, sobre todo, por el poema del Siervo de Iahvé (Is. 42,1-4 ; 49,1-6 ;

---

(26) Cf. BOYER, *De Deo Creante et Elevante*, ed. 2.ª. Roma, 1933, tesis 14, p. 363-364.—Orígenes, *In Math.*, tr. 9, M. G. 11,1093, y San Agustín, *Enarrat.*, in ps. 50, n. 10, M. L. 36,591, entienden que en el ps. 50,7, "ecce in iniquitatibus conceptus sum", habla David del pecado original. En el mismo sentido interpretan Clemente Alejandrino, Orígenes, y San Agustín el texto de Job, 14,4: "Quis potest facere mundum de inmundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?"

(27) Cf BOYER, *op. cit.* p. 364. En la nota 3 de esta página dice: "Ipse theologus anglicanus N. P. Williams, qui extenuat ultra modum doctrinam Veteris Testamenti de hominis institutione, et lapsu, ac de statu peccati in homines inducti, agnoscit tamen peccatum originale fuisse ante christianismum agnitum apnd iudaeos ut "piam opinionem": *The ideas of the Fall and of Original sin*, London, 1927, cp. 2. Peccati originalis doctrinam, et quidem fere determinatam, fuisse communem apud Iudaeos asserit Prat, *Theol. de S. Paul*, t. I, 9.ª ed., p. 255. Contra, Frey, *Rev. de Sc. ph. et. th.*, 1911, p. 507 sqq. de documentis scriptis loquendo, et Lagrange, *Ep. ad Rom.*, p. 114, "eam nonnisi valde imperfectam fuisse dicunt".

50,4-9 ; 52,13-53,12), tan claro en sí mismo, y de tanta resonancia en el Nuevo Testamento y en la tradición patrística, y aun en la misma tradición judía (28). Y, sin embargo, Jerónimo no desarrolla ese argumento definitivo. Tan sólo una pequeña alusión a él, contenida en una auoridad del Bĕreshit Rabbá, de Moisés ha-Darshán (28 bis), que, por haberla concedido los rabinos judíos a pesar de ser de Darshán, y por lo hermosamente que describe la amplitud de la redención mesiánica, vamos a transcribirla, dando término con ella a esta cuestión :

»Pregunta el doctor : ¿Qué luz es aquella que vió Daniel, cuando dijo : «Y la luz está con él» (Dan. 2,22)?» Dice Rabbi Abba : «Esta es la luz del rey Mesías. Enseñónos Daniel que Dios mira o atiende al rey Mesías, y guardó para los de su generación aquella luz bajo el trono de su gloria. Y dijo Satán a Dios : Señor del mundo, esta luz que está oculta bajo el trono de tu gloria, ¿para qué es? Respondióle Dios : Para el Mesías y su generación. Y dijo Satán : Señor, dame licencia para tentar al Mesías y a su generación. Respondióle Dios : No tendrías poder sobre él. Y dijo Satán : Dame licencia, que yo tendré poder sobre él. Respondióle Dios : Si esto piensas, sabe que quitaría del mundo a Satanás, antes de permitir que se pierda una sola alma de su generación. Y al instante comenzó Dios a hacer un pacto con el Mesías, y díjole : Mesías, justo mío, los que están encerrados y cautivos están dispuestos a ponerte con sus pecados en grandes trabajos : tus ojos no verán la luz, tus oídos oirán grande desprecio de las gentes del mundo, tus narices olerán hedores, tu boca saciarse ha de amarguras, quebrantado será tu cuerpo. Si es tu voluntad padecer todo esto, bien está ; pero si no, sábete que los destruiré del mundo. Respondió el Mesías : Señor del mundo, contento acepto esto ; quiero soportar todos estos padecimientos, pero a condición de que vivifiques todos los muertos que murieron desde Adán has-

---

(28) Para la concordancia del Nuevo Testamento y de la tradición judía con esos pasajes de Isaías, Cf. BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties messianiques*, París, 1933, 19e, 20e y 21e tableaux, pp. 41-47, donde trae para Is. 42,1-7, siete citas judías; para Is. 49,1-13, nueve citas; para Is. 52-53, veintisiete citas judías. Respecto a la tradición cristiana puede decirse que no hay Padre que no lo cite.

Las enseñanzas rabínicas sobre el Mesías paciente pueden verse compiladas en BRIERRE-NARBONNE, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, París, 1940.

(28 bis) *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán, parashá 2, in Gen. 1,3 (ed. B. N., p. 26-29).

ta ahora ; y no sólo los salvarás a ellos, mas también salvarás en mis días a los que leones y lobos devoraron, y a los que perecieron hundidos en el mar y en los ríos. Y no sólo salvarás también a éstos, sino aun a los hijos abortivos o que murieron antes de nacer ; y no sólo a los abortivos, sino que también salvarás a los que pensaste crear y en mis días aún no hayan sido creados. Respondió Dios : Te concedo todas estas cosas. Entonces el Mesías tomó sobre sí todos estos padecimientos con ánimo alegre y con amor grande. Y esto es lo que dijo Isaías, cp. 53 : «Ofrecióse a la inmolación porque él mismo lo quiso, y no abrió su boca» (Is. 53,7).

TESIS 7.ª—El Mesías había de venir a salvar a todo el género humano (29).

Los rabinos de Tortosa fijaron su posición a este respecto con las siguientes palabras : «Respondet iudeus quod credit populum israeliticum, qui est in captivitate, fore principaliter salvandum ; et qui ad legem mosaycam tempore Messie convertentur, ad idem salvabuntur» (ses. 24, p. 180). Jerónimo precisó la suya en esta forma : «Adventum Messie debere fuisse ad genus humanum universaliter salvandum, et eorum animas a potestate diabolica, in qua propter peccatum primi parentis erant tradite, misericorditer restaurandum seu liberandum» (ses. 31, p. 241).

Jerónimo usó esta vez no sólo de pruebas talmúdicas, sino también de numerosos textos bíblicos. Gracias a ello, adquieren sus pruebas singular firmeza. Por lo demás, la tesis no era muy difícil de demostrar, ya que las promesas mesiánicas respiran universalidad.

Jerónimo demostró primero que el Israel de los tiempos mesiánicos no son precisamente los descendientes de Jacob, sino los creyentes en el Mesías, sean o no israelitas según la carne, basándose en Is. 44,5, ps. 101,9, Is. 62,2 y 65,15 (cf. ses. 31, p. 242-243) (30). Luego pasó a demostrar cómo la venida del Mesías había de servir principalmente para la conversión y salvación de todas las naciones (31). Entre los numerosos textos que

(29) Cf. Ses. 31, p. 241-245, y ses. 43, p. 349-354. Cf. *Pugio* Pars III, Distinctio 3.ª, cp. 1 y 4.

(30) Cf. S. Justino, *Dial. cum. Tryph.*, cp. 119, 123 y 135, M. G. 6,751, 763, 787, 791. S. Isidoro, *De Variis Quaestionibus*, cp. 25, p. 107-108.

(31) Cf. San Justino, *Dial. cum Tryph.*, cp. 109 y 118, M. G. 6,727, 750; Orig., *Cont. Celsum*, l. I, cp. 53, M. G. 11,759; Tertul., *Adv. Iud.*,

atestiguan esta verdad, escogió tan sólo algunos, pero claros; así, se sirvió del Gen. 49,10 (sin mencionar siquiera las promesas hechas a los patriarcas anteriores, donde se repite tantas veces «en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra»), Is. 11,10; 2,2; 42,1; 42,4; Zach. 2,11 y Salmo 71,11, corroborando luego estas pruebas con algunas autoridades talmúdicas (p. 243-244). Finalmente, les hizo ver cómo el concepto judío de redención mesiánica, consistente en subyugar todas las naciones bajo el poderío temporal de Israel, no sería «la bendición» de las naciones que anuncian las profecías, sino la esclavitud de las mismas (ses. 31, p. 245). La tesis quedó así excelentemente probada, sin que lograran debilitarla las objeciones judías (ses. 43, p. 349-352), a las que debidamente respondió Jerónimo (p. 352-354).

TESIS 8.ª—El Mesías había de dar una ley nueva (32).

Según los judíos, la ley mosaica es perfecta y perpetua; por consiguiente, el Mesías no dará ley nueva: su actuación se limitará en esto a enseñar la ley antigua, como antes de él hicieran los profetas (ses. 24, p. 180). Contra ellos establece Jerónimo dos asertos: 1.°) la ley mosaica no era perpetua ni perfecta (ses. 32, p. 247); 2.°) la ley del Mesías había de suplir esa imperfección y temporaneidad, por ser ella perfecta y perpetua (ses. 32, p. 247). Las pruebas que alega son ante todo autoridades talmúdicas y midráshicas. El mismo lo advierte al final de la sesión: «Solum

---

cp. 12, M. L. 2,672-673; San Isidoro, *Cont. Iudaeos,* l. II, cp. 1-8, M. L. 83,499-513; San Ildefonso, *De Virg. perp.,* cp. 4, M. L. 96, 67-68; San Julián, *De comprob. aet. sextae,* l. I, cp. 13, M. L. 96,548; Pedro Alfonso, *Dial.,* tit. 10, M. L. 157,639-650.

(32) Cf. ses. 32, p. 247-252, y ses. 43, p. 354-362. Cf. *Pugio,* Pars. III, Dist. 3.ª, cp. 11, 12 y 20; San Justino, *Dial. cum Tryph.,* cp. 10 y ss. M. G. 6,495-499, 503-506; cp. 40 y 41, M. G. 6,562-564; San Cipriano, *Adv. Iud.,* l. I, cp. 10 y 11; Tertuliano, *Adv. Iud.,* cp. 2-6 M. L. 2,639-648; San Agustín, *Adv. Iud.,* cp. 2, 3 y 6, M. L. 42, 52-53: *De Civit. Dei,* l.18, cp. 33; San Isidoro, *Contra Iud.,* l.2, cp. 14 y 15, M. L. 83, 520-522; *De Variis Quaestionibus,* cp. 12, p. 30; Pedro Alfonso, *Dial.,* tit. 4 y 12, M. L. 157, 593-597 y 656-672.

Véase la reciente monografía de W. D. DAVIES, *Torah in te Messianic Age and or the Age to come,* Journal of Biblical Literature. Monograph series, vol. VII (Philadelphia, 1952). En ella se defiende la pervivencia de la *Torá.* El prof. A. DÍEZ MACHO hace en "Estudios Bíblicos", 1953-1954) una larga réplica a esta tesis.

ego volui vos informare in hoc per auctoritates rabinorum vestrorum talmudistarum» (ses. 32, p. 252). Sin duda para el ambiente en que se desarrollaba la disputa las juzgaba de suma eficacia. Aun hoy día nos parecen tan expresivas, que creemos alcanzan verdadero valor absoluto; en efecto, muestran la tradición y creencia primitiva del pueblo judío, que indudablemente se fundaba en la revelación; y el que posteriormente procurasen interpretarlas en un sentido contrario al que manifiestamente tienen, en nada disminuye su eficacia.

Con todo, también aduce Jerónimo dos pruebas bíblicas: Is. 2,2-3, y sobre todo Jerem. 31,31-35. Esta última, aducida por casi todos los controversistas, es plenamente demostrativa; no es posible interpretarla de la ley antigua sin que para ello se mutile el texto. Ella sola es más que suficiente para demostrar la tesis, y la exposición que de ella hace Jerónimo no deja nada que desear.

TESIS 9.ª—Con la venida del Mesías, habían de cesar los sacrificios antiguos, sustituídos por el sacrificio de pan y vino, tal cual hoy se celebra en la Santa Misa (33).

Tras un prolijo razonamiento con que Jerónimo procura demostrar que, venido el Mesías, cesarán los motivos por los que hasta entonces se ofrecían los sacrificios, aborda directamente las pruebas de su cesación. Predominan las bíblicas: 1) A base del Salmo 71,16: «erit firmamentum (= frumentum, LXX στήριγμα) in terra in summis moncium»: el argumento, ineficaz si se hace a base del texto mismo (34), adquiere más eficacia haciéndolo, como lo hace Jerónimo, a base del Targum de Jonatan: «erit sacrificium panis in terra in capitibus montium sinagogae».

2.º) Por el sacrificio de Melquisedech, Gen. 14,18, que Jerónimo corrobora con el comentario de Moisés ha-Darshán (Bĕreshit Rabbá, in Gen. 14,18). Este texto del Gen. 14,18, unido al Salmo 109,4, «tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech», prueba con evidencia que el Mesías instituirá un

---

(33) Cf. ses. 33, p. 253-259, y ses. 44, p. 363-370. Cf. *Pugio*, Pars. III, Dist. 3.ª, cp. 12 y 15, y el artículo de ALEJANDRO DÍEZ MACHO "¿Cesará la Torá en la Edad Mesiánica?", en *Estudios Bíblicos*, cuaderno 2.º, 1953, p. 115-158, y cuaderno 1.º, 1954, p. 5-51.

(34) Cf. KNABENBAUER, in Ps. 71,16. (*Cursus Scripturae Sacrae, Commentarii in Psalmos*, p. 266).

nuevo sacrificio a base de pan y vino, es decir, el sacrificio de la misa (35).

3.º Pero la prueba por excelencia de que cesarán todos los sacrificios antiguos, para ser sustituídos por otro nuevo y único que se ofrecerá a todas horas y en todos los lugares de la tierra, está en Malach. 1,10.11. Jerónimo la expone brevemente, pero de un modo completo y eficiente (p. 257-258). En su exposición, sigue la exégesis tradicional católica que más tarde había de sancionar el Concilio Tridentino (36). Es la que se desprende del mismo texto, y de ahí que todos los Santos Padres coincidan en su interpretación (37).

Con esta sola prueba queda bien asentada la tesis de Jerónimo, aunque se prescindiera de todas las demás.

TESIS 10.ª Con la venida del Mesías habían de cesar los preceptos ceremoniales, como la ley de los manjares prohibidos, y el sacerdocio vinculado a la descendencia de Aarón (38).

Esta tesis es una consecuencia de las dos anteriores. Si el Mesías había de dar una nueva ley (tesis 8.ª), nada se opone a la abolición de la antigua en todo cuanto fuera meramente positivo y no basado en la ley natural, que es inmutable. Y que la

(35) Cf. Concil. Tridentino, ses. 22, cp. 1, Denz. 938.

(36) Conc. Trid., ses. 22, cp. 1, Denz. 939.

(37) Cf. Alápide, *In Malach.* 1,11, tom. 14, p. 560-565, donde tras hacer la exégesis minuciosamente, muestra el consentimiento de los Santos Padres, citando, entre otros, a San Clemente Romano, *Constitutiones apostolicae,* 1. 7, cp. 31; San Ireneo, *Adv. Haereses,* 1. 4, c. 32; San Cirilo de Jerusalén, *Cathech.* 16; San Agustín, *De Civitate Dei,* 1. 18, cp. 25; San Juan Crisóstomo, in ps. 95, y *Oratio 2 Contra Iudaeos*; San Juan Damasceno, 1. 4, c. 14.

Entre los que polemizaron con los judíos recordaremos, por nuestra parte, a San Justino, *Dial. cum Tryphone,* n. 117, M. G. 6,746; Tertuliano, *Adv. Iudaeos,* 5, M. L. 2,647; San Cipriano, *Adv. Iud.,* 1. I, cp. 16; San Agustín, *Adv. Iudaeos,* cp. 9, M. L. 42,63; San Isidoro, *Contra Iud.,* 1. II, cp. 17, M. L. 83,527, y *De Variis Quaestionibus,* cp. 27, n. 7, p. 81, y cp. 28, n. 7, p. 85; San Julián, *De Comprob. aet. sextae,* 1. I, cp. 17, M. L. 96,551.

(38) Cf. ses. 34, p. 261-266, y ses. 44, p. 370-374. Cf. *Pugio,* Pars. III, Dist. 3.ª, cp. 12; San Justino, *Dial. cum Tryph.,* M. G. 6,503-506, 515-518; Tertul., *Adv. Iud.,* cp. 2 y 3, M. L. 2,639-642; San Agustín, *Adv. Iud*, cp. 3 y 4, M. L. 42, 52 y 53; San Isidoro, *Contr. Iud.* 1.2, cp. 13, M. L. 83,520; San Julián, *De Comprob. aetatis sextae,* 1. I, cp. 17, M. L. 96,551; Pedro Alfonso, *Dial.,* tit. 12, M. L. 157,667.

prohibición de determinados manjares, consignada en la ley mosaica, no pertenezca a la ley natural, aparece claro por el hecho de que Dios autorizó a Noé y a sus descendientes para comerlos todos sin distinción (Gen. 9,3).

Y respecto al sacerdocio vinculado a la familia de Aarón, probada la abolición de todos los sacrificios de la ley antigua para ser sustituídos por un nuevo sacrificio que se ofrecerá, no ya sólo en el templo de Jerusalén, como los antiguos, sino en todos los lugares de la tierra, es natural que se ha de reformar también la institución sacerdotal, al reformarse la naturaleza, forma y circunstancias de los sacrificios a los que se ordenaba tal institución.

Esta tesis, por consiguiente, no ofrece ninguna dificultad una vez demostradas las dos anteriores. No obstante, hay que reconocer que la demostración especial que Jerónimo hace de ella es sumamente pobre. En lo único en que realmente está a la altura, es en demostrar que Dios puede revocar cualquier precepto suyo meramente positivo, ya por sí mismo, ya por medio de los ángeles o de los hombres legados suyos, ya por el Mesías, que es superior a los profetas y a los ángeles (ses. 34, p. 262-265).

En lo demás, la argumentación de Jerónimo, a base exclusivamente de autoridades talmúdicas, nos parece ineficaz.

La abolición de los manjares prohibidos la prueba por un texto del Běreshit Rabbá de Moisés ha-Darshán (38 bis), muy expresivo, sí, pero cuya autenticidad negaron los judíos sin que Jerónimo la demostrara. Con otra autoridad talmúdica, demostró que Dios restituiría el cerdo como alimento a los israelitas (39). La autoridad es auténtica en realidad, pero los rabinos la negaron también, sin que Jerónimo la demostrara, y, por consiguiente, su autenticidad no apareció en la discusión. Finalmente, el argumento que hace a base del *behemot* y *leviatán*, de que se alimentarán los justos en tiempo del Mesías, tiene alguna eficacia, pero no pasa de dispositiva.

Respecto al sacerdocio, alegó una autoridad muy clara de R. Baraquías, pero los judíos le dieron otra forma, y ni éstos ni

---

(38 bis) *Bereshit Rabbá* de ha-Darshán, parasha 89, in Gen. 41-1 (ed. B. N. p. 90-91).

(39) Es la autoridad de que hablamos en la primera parte, cp. 5.°, p. 176: "Propter quid porcus vocatur hazir, quod idem est quod redibile? Quoniam Deus restituet ipsum ad Israel" (Ses. 34, p. 262). Se encuentra en *Wa-yiqrá Rabbá*, 13,5.

Jerónimo demostraron la autenticidad de las respectivas formas por ellos alegadas. Esto no obstante, según en otro lugar dijimos (cf. p. 310), la autoridad alegada mantiene en gran parte su eficacia a pesar de las modificaciones exigidas por los rabinos (39 bis).

En su afán de argüir a los judíos con testimonios de sus propios rabinos, ni siquiera se cuidó Jerónimo de alegar prueba tan clara como el ps. 109,4, «tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedech». El Mesías había de ser de la tribu de Judá, no de la de Leví; y, sin embargo, Dios jura que le hará sacerdote eterno, no según la institución aarónica, sino según la de Melquisedech. Esta prueba era por sí sola más que suficiente para probar esta parte de la tesis, y, sin embargo, Jerónimo la pasa por alto.

TESIS 11.ª—La actual cautividad judía tiene por causa el pecado de odio al verdadero Mesías que rechazaron (40).

Los rabinos asignaron como causa los pecados: no podían hacer menos, ya que Dios había prometido a Israel la posesión pacífica de su tierra, pero vinculando esa promesa a su fidelidad. Si, pues, no la poseen, es que le han sido infieles, y aun siguen siéndolo, pues también Dios les prometió volverlos a su tierra, siempre y cuando de todo corazón se convirtieren (Deut. 30,1-5).

La dificultad está en determinar qué pecado o pecados han motivado esa cautividad; en su asignación no están conformes los mismos judíos: unos ponen los pecados cometidos antes de la cautividad de Babilonia, que en ese cautiverio no fueron debidamente purgados; otros la falta de caridad entre sí, el «odium gratis» de unos a otros.

El cristiano, en cambio, no puede vacilar al asignar la causa, ya que el mismo Cristo la dice claramente cuando anuncia la destrucción de Jerusalén y dispersión del pueblo, precisamente como

(39 bis) Es la última autoridad impugnada por Baer. Cf. supra, páginas 208-209.

(40) Cf. ses. 35, p. 267-275, y ses. 44, p. 374-382.—*Pugio*, Pars II, cp 2; Pars III, Dist. 3.ª, cp. 21; Pedro Alfonso, *Dial.*, tit. 2, M. L. 157, 567-581, usa de una argumentación muy semejante a la de Jerónimo; Cf. Tertuliano, *Adv. Iud.*, cp. 11, M. L. 2, 670-672; Orígenes, *Contr. Celsum*, l. 2, cp. 78, M. G. 11,918; San Isidoro, *Contr. Iud.*, l. 2, cp. 9-13, M. L. 83, 514-520; San Julián, *De Compr. aetat. sextae*, l. 1, cp. 16, M. L. 96,550.

castigo de no haberle aceptado a El como Mesías (Luc. 19,41-44): «eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae».

Jerónimo desarrolla, para probar esta verdad, una de las pruebas mejor logradas de cuantas adujo en la disputa. Nos limitaremos a dar de ella un breve esquema:

A) La causa de la cautividad presente no son los pecados cometidos durante el primer templo: 1.º) porque se purgaron en Babilonia (Dan. 9,11; 2 Paral. 36, 20.21). 2.º) Jerem. 29, 10.11. 32, promete grandes bienes pasados los setenta años. Luego ya estaban purgados para entonces. 3.º) Dios sólo castiga hasta la cuarta generación, y esto si los hijos perseveran en los pecados de los padres (Ezech. 18).

B) Tampoco es causa de la actual cautividad ninguno de los pecados mencionados determinadamente en la ley, pues los más graves de ellos (homicidio, idolatría, adulterio) ni se daban cuando la destrucción del segundo templo, ni se dan ahora entre los judíos, al menos en una escala tal, que justifique un castigo colectivo tan grave.

C) La causa ha de ser un pecado que se halle en todos, ya que el castigo también abarca a todos. Y no hay otro pecado que revista estas características fuera del «odium gratis» al Mesías. El «odium gratis» entre los mismos judíos, que los talmudistas asignan como causa, no se da entre ellos, pues, cual los de ningún otro pueblo, se ayudan mutuamente (ses. 35, p. 268-273).

Tras esta prueba general, alegó Jerónimo diversas autoridades bíblicas y talmúdicas en confirmación de la tesis; pero aunque reconocemos el valor de varias de ellas, creemos inútil comentarlas, ya que la primera prueba es suficiente.

TESIS 12.ª Los judíos jamás volverán a poseer su tierra (14).

La cuestión fué directamente planteada acerca de si la volverán a poseer o no cuando venga el Mesías. Los judíos respondieron afirmativamente; Jerónimo, negativamente. Pero de sus pruebas, sobre todo de la autoridad tomada del *Séder 'Olam* (cf. ses. 36, p. 279), concluye que jamás la volverán a poseer (41 bis).

---

(41) Cf. ses. 36, p. 277-280, y ses. 44, p. 382-388. Cf. *Pugio*, Pars II, cp. 14.

(41 bis) El mismo Jerónimo no ignora que la opinión común de los cristianos de su tiempo afirmaba que un día los judíos volverían a po

Sobre este punto, nos remitimos a lo dicho en el capítulo segundo. La vuelta a la tierra prometida está vinculada a la fidelidad de Israel; no pende de la venida del Mesías, sino de la aceptación del Mesías. No volverán a poseer esa tierra hasta que crean en Cristo; pero el día en que se conviertan, según está anunciado por San Pablo (Ad Rom., 11), no vemos nada que se oponga a que de nuevo se establezcan en ella.

Miradas en conjunto las doce tesis de Jerónimo, se ve bien que expuso fielmente el pensamiento católico con respecto al Mesías; la única excepción es la tesis 12, que, tomada en el sentido absoluto y tajante según el cual la pareció entender Jerónimo, no nos parece expresión del sentir católico, sino una opinión privada de él.

Como los judíos, frente al concepto cristiano mesiánico, expusieron también el suyo propio, esta parte de la disputa nos parece sumamente interesante para darse cuenta cabal de las diferencias dogmáticas entre judíos y cristianos. Estas, en cambio, ya no pueden deducirse de las discusiones posteriores de la controversia, porque en adelante cada rabino habló bajo su propia responsabilidad, aportando sus opiniones personales, ya que en la ses. 45 renunciaron a ulteriores respuestas colectivas.

Respecto a la argumentación de Jerónimo, sólida cuando se basa en la Escritura, se debilita y esfuma con frecuencia cuando, prescindiendo de aquélla, se contenta con alegar dichos o testimonios de rabinos. Esto no obstante, ésa es su argumentación preferida; los motivos creemos hay que buscarlos en el ambiente en que se hizo la discusión. En efecto, aunque la argumentación bíblica sea la más eficaz, el judío, como el cristiano, está acostumbrado a aceptar la interpretación de sus maestros. Un texto bíblico alegado podía resultarle sospechoso al ver que se le daba una interpretación contraria a la que ordinariamente había escuchado, aunque fuera aquélla más razonable y más conforme al texto. En cambio, la interpretación de sus propios rabinos no podía serle sospechosa. De ahí que esos testimonios fueran más eficaces para moverle a la conversión que las mismas

---

seer su tierra, como consta por su carta a Pablo de Santa María: "... afirman que por sus pecados fueron expulsados de ella, y está señalado el tiempo que señorearán sobre ella y conquistarán la Casa Santa" (trad. Cantera, p. 20). Tal vez por esto se limitó Jerónimo a aducir pruebas rabínicas, como mero argumento *ad hominem*.

pruebas bíblicas. Y por eso, Jerónimo, que no buscaba hacer un tratado de teología, sino convertirles, adoptó y prefirió esa argumentación. Las conversiones logradas demuestran que no andaba equivocado y que tenía conocimiento exacto de las circunstancias y del ambiente en que actuaba.

A primera vista, puede parecer extraño que tal argumentación resultara eficaz. En efecto: podían decirle, y de hecho le dijeron varias veces los rabinos, que esas autoridades alegadas había que entenderlas del mismo modo que las entendieron sus autores; entenderlas de otro modo sería interpretarlas mal. Y sus autores, siendo judíos, no pudieron querer expresar en ellas dogmas contrarios a su propia religión.

La dificultad, a la que debidamente respondió Jerónimo, es tan sólo aparente, y su apariencia no logró engañar a los numerosos judíos que se convirtieron.

En efecto, los redactores definitivos del Talmud no admitían, evidentemente, el concepto mesiánico cristiano, sino el judío; pero no se olvide que ellos no fueron *los autores* de numerosas sentencias y opiniones contenidas en él. El espíritu tradicionalista semita, avivado por una enseñanza oral y memorística de siglos, les hizo incluir numerosos dichos de sabios anteriores, que a su vez los recibieron de otros que les precedieron. Ellos mismos creían que esas enseñanzas orales remontaban su origen hasta Moisés, quien oralmente las había enseñado. Eso explica que las incluyeran en el Talmud, aunque tal como sonaban contradecían a sus creencias; preferían obviar este obstáculo comentándolas y explicándolas a su gusto, que no el dejar de consignarlas. Esto les hubiera parecido un crimen, por tratarse de doctrinas que creían reveladas. Procedían en esto como proceden ellos y nosotros con la Escritura: un texto difícil se procura explicarlo lo mejor posible, pero jamás se suprime.

Sin necesidad de remontarnos hasta Moisés, es indudable que muchas de esas enseñanzas procedían de tiempos anteriores a Cristo, es decir, antes de que el conflicto entre judaísmo y cristianismo obligara a los judíos a una revisión de sus doctrinas que justificase a sus propios ojos el haber rechazado al Mesías.

Algo semejante puede decirse de los diversos Midrashim, de autores casi siempre anónimos. La obra del autor, más que en afirmar él algo propio, consiste en reunir comentarios y sentencias de antiguos maestros. Podrían, en cierto modo, compararse a la *Cathena aurea* de Santo Tomás, quien comenta los Evange-

lios, no con palabras propias, sino con textos de Padres antiguos, hábilmente unidos.

Teniendo esto presente, la interpretación de las autoridades alegadas por Jerónimo ha de hacerse, no según las entendieron los compiladores del Talmud o los autores de los Midrashim, que evidentemente no compartían el concepto mesiánico cristiano, sino según las entendieron sus verdaderos autores, a quienes la lucha contra el cristianismo, aun no existente, no les había imbuído de prejuicios. Es decir, hay que interpretar sus dichos tal como suenan, y no tal como los quieren entender los rabinos posteriores, movidos por el odio a la doctrina de Cristo. Hay que creer, en efecto, que sabían expresarse debidamente y que, por consiguiente, dijeron lo que querían decir, y no precisamente lo contrario de lo que deseaban expresar, como pretenden sus comentadores posteriores.

Aquí radica precisamente la doble eficacia de la argumentación de Jerónimo. Eficacia dispositiva, porque hacía conocer a sus oyentes que la primitiva interpretación judía de la Escritura coincidía en sustancia con la posterior interpretación cristiana. Con esto desaparecía el mayor obstáculo para la conversión : el judío, al convertirse, no tenía que abandonar la fe de sus mayores, sino *volver* a ella, de la cual apartó a los judíos posteriores su odio al cristianismo.

Eficacia absoluta, en mayor o menor grado según el número y calidad de las autoridades alegadas, porque ese concepto mesiánico anterior a Cristo, fundado en una interpretación de la Escritura transmitida por tradición, supone, cuando es uniforme, un origen revelado, o muestra cuando menos que la Escritura, interpretada sin prejuicios, exhibe fielmente el concepto mesiánico cristiano. Esto fué lo que vieron los oyentes de Jerónimo, y esto explica las numerosas conversiones logradas.

CAPITULO IV

OBJECIONES DE LOS RABINOS AL MESIANISMO CRISTIANO

Habiendo renunciando los rabinos a toda ulterior objeción colectiva por su respuesta del 30 de agosto de 1413, interrumpiéronse las sesiones hasta el 29 de noviembre del mismo año. Por orden del Papa, reanudólas Jerónimo con un resumen de todo lo acaecido, resumen que ocupó dos sesiones : la 46 y 47, días 29 de noviembre y 22 de diciembre. Terminado el resumen, dió el Papa autorización para que los rabinos que lo desearan manifestasen particularmente las dificultades y objeciones que les pluguiese (1). Sólo tres rabinos aprovecharon esta licencia : Matatías y Ferrer, ambos de la aljama de Zaragoza, y Astruch, de la de Alcañiz (2). Los tres hicieron pública su decisión en la ses. 48, día 8 de enero de 1414. Respecto a los que renunciaron a la dis-

(1) "Et quia nonnulli ex iudeis de ultimo recitatis per dictum magistrum Ieronimum copiam volebant, et illi respondere; nonnulli autem non copiam eorum, sed solum informari cupiebant; quidam autem ex dictis iudeis intendebant se habere raciones notabiles que acthenus recitare, ex causa sua subterfugiendi consueta, omiserant, ut pretendebant. Idcirco prefatus dominus noster, volens principaliter *ut omnes et singuli ipsorum ad plenum audirentur,* mandavit eis copiam dare de premissis, et quod super eis et quibuscumque aliis predictam informacionem tangentibus diceret, et dubia si qua essent in prelibatis moverent, et super eis satisfacciones haberent sufficientes" (Ses. 48, p. 404).

(2) "Inter ceteros autem rabi Ferrer fuit et rabi Mathias et rabi Astruch dumtaxat qui dixerunt se adhuc super hoc velle disputare, ceteri vero informari volebant" (Ses. 48, p. 405).

cusión, se les obligó a permanecer en Tortosa, a pesar del deseo que expresara José Albó de que se les dejase ir a sus casas (3); y no sólo asistieron a las discusiones, mas también a una serie de informaciones e instrucciones que el mismo Papa ordenó se hicieran para facilitar el movimiento de conversiones que se estaba produciendo.

Tres fueron las memorias presentadas: la primera, por Ferrer y Matatías conjuntamente; la segunda, por Astruch; la tercera, por Ferrer.

En gracia a la brevedad, pasaremos por alto la primera memoria, ya que juzgamos no aporta ningún elemento nuevo importante a la discusión. Su exposición y la réplica de Jerónimo ocuparon las ses. 49, 50, 51 y 52 (día 6 de enero 1414 al 1 de febrero), y a ellas remitimos al lector. Por unas palabras pronunciadas más tarde por Jerónimo, en la ses. 60, sabemos que, acabada la réplica de éste, rabi Matatías renunció a toda ulterior discusión, mientras R. Ferrer, por el contrario, mostró deseos de replicar, cosa que no hizo, sin embargo, a pesar de haber recibido copia de todo lo dicho por Jerónimo, copia a la que no hizo la más mínima alusión en la última memoria que presentó (4).

MEMORIA DE R. ASTRUCH

Consta esta memoria de ocho puntos. Su exposición y discusión abarca desde la sesión 53 a la 58, ambas inclusive (día 15 de febrero al 2 de marzo de 1414). Seguiremos el mismo orden que siguió R. Astruch en la disputa, es decir, empezando por el punto 3.° para acabar con el 2.°, ya que los dos primeros los omitió al principio y los expuso al final.

PUNTO 3.°—En la exposición de este punto cayó Rabi Astruch, tal vez sin pretenderlo, en un verdadero subjetivismo, que fué efi-

(3) "Demum quidam iudeus, rabi Iocef Albo nuncupatus, darocanus, dixit quod propter paucos disputare volentes non debebant omnes ibidem detineri" (Ses. 48, p. 404).

(4) "Item, hoc facto, me si quidem an vellent contra illud amplius dicere interrogante, rabi Matatias dixit se nolle amplius aliquid dicere. Sed rabi Ferrer ait se velle contra illud replicare, cuius copia de verbo ad verbum sibi data, quam retinuit diucius apud se, et deinde fuit per eumdem quoddam scriptum presentatum, in quo nichil centra me, nec contra illud quod sibi copiatum fuerat replicuit neque dixit" (Ses. 60, p. 528).

cazmente impugnado por Jerónimo. Su exposición se redujo a lo siguiente (5):

1.°) La causa de la verdad de los artículos de fe no es la ciencia que se tiene de ellos, sino la fe con que se profesan; mientras ésta permanezca, permanece la verdad.

2.°) Por consiguiente, la creencia que uno tiene no puede ser rebatida por argumentos; si no sabe responder, se sigue que es ignorante, no que su creencia sea falsa.

3.°) Jamás es lícito al hombre disputar sobre los artículos de su fe; por eso el judío, cesando en la disputa, hace lo que es justo, y, por tanto, ni él es reprensible ni su fe padece quebranto.

4.°) La ignorancia judía tiene motivos justificados. Son éstos: *a*) el estar fuera de sus casas; *b*) padecer en sus bienes; *c*) el mal que en las aljamas se sigue de su ausencia; *d*) el estar separados de sus mujeres e hijos; *e*) las privaciones y expensas extraordinarias que su estancia en Tortosa les impone.

Respuesta de Jerónimo (6)

1.°) Ni el conocimiento ni la fe son causa de la verdad de los artículos de la ley. Los argumentos con que Jerónimo prueba esto coinciden con los usados hoy para refutar el subjetivismo en Criteriología: la verdad de las cosas no depende de la verdad de la proposición, sino a la inversa. Una cosa no es verdadera porque yo la juzgue o *crea* tal, sino que mi conocimiento es verdadero, y lo mismo mi fe, si se conforma con la verdad objetiva de la cosa; si no se conforman, tanto el conocimiento como la fe son erróneos. Por lo mismo, al igual que hay juicios erróneos, que deben abandonarse al ser descubierto el error, así también hay asentimientos de fe erróneos, que deben renunciarse cuando el error se descubre. Dos creencias de fe contradictorias no pueden ser entrambas verdaderas; hay, pues, que abandonar aquella en que se descubra el error. Con argumentos de sentido común muestra abundantemente Jerónimo cómo la fe no es causa de la verdad de lo que se cree.

2.°) De lo anterior se sigue que la creencia que uno tiene, si es falsa, puede ser rebatida por argumentos; y lo es siempre que éstos demuestran con evidencia que esa creencia tiene por

(5) Cf. ses. 53, p. 439-441.
(6) Cf. ses. 53, p. 441-448.

objeto un error. Esto se corrobora por la práctica judía y cristiana de argüir contra los herejes.

3.°) No existe prohibición alguna de disputar sobre los artículos de la ley; el pueblo sencillo debe dejar la disputa a sus maestros, pero éstos tienen obligación de saber dar razón de su fe y de disputar con aquellos que carecen de ella para atraerlos a la verdad mediante la discusión. Por lo demás, si toda disputa sobre la ley está prohibida, ¿cómo se explica que los rabinos hayan disputado hasta ahora? Y ¿por qué rabi Astruch, que tal afirma, sigue la disputa cuando los demás rabinos renunciaron a ella? Su modo de proceder está, pues, en contradicción patente con su aserto.

4.°) Los motivos de la ignorancia judía que rabi Astruch alega no justifican esa ignorancia. No nos extendemos aquí en la argumentación de Jerónimo; basta repasar lo que pusimos en la exposición de Astruch para ver que ninguno de ellos dificulta la ciencia; todos se reducen a privaciones de afecto o pérdidas de dinero. Ninguna circunstancia mejor que la de Tortosa para ahondar el conocimiento: durante casi dos años se les obligó a estar allí, libres de toda otra ocupación, dedicados al estudio y defensa de su fe, reunidos los mejores rabinos de todo el reino, de modo que pudiesen consultarse y ayudarse mutuamente. Si hubiesen estado en sus casas, habrían tenido ciertamente menos pérdidas y menos quebraderos de cabeza, pero sería un absurdo insinuar que hubiera sido menor su ignorancia (7).

PUNTO 4.° (8).—Astruch dirigió sus objeciones contra el resumen de la disputa, hecho por Jerónimo en las sesiones 46 y 47, acusándole de haber omitido muchas de las razones alegadas por los judíos en el curso de la discusión. Entre estas razones hay cuatro de carácter universal, que justifican la posición judía e invalidan las pruebas de Jerónimo, y son:

1.ª) Muchas de las pruebas de Jerónimo se fundan en «haggadot» «verba sermocionalia» «fabulaciones», a las cuales no presta fe el judío, debiendo entenderse no literalmente, sino metafórica y figurativamente.

2.ª) Como las operaciones o actos del Mesías, tal cual cons-

(7) Todavía rebatió Jerónimo este punto de la memoria de R. Astruch, demostrando la falsedad de los cinco fundamentos en que se apoyaba; pero, por no alargarnos, remitimos al lector a las Actas, ses. 53, p. 447-448.

(8) Cf. ses. 54, p. 449-452.

tan en las profecías, no se han dado en hombre alguno, hay que concluir que el Mesías aun no ha venido; por lo mismo, toda autoridad que contraríe a esta verdad habrá que exponerla figurativamente, de modo que no se oponga.

3.ª) Todas las autoridades alegadas por Jerónimo para probar que el Mesías ya ha venido son de hombres que creían firmemente que aun no había venido. Por consiguiente, hay que interpretarlas de modo que no contradigan a su creencia, pues no puede pensarse que ellos quisieran decir precisamente lo contrario de lo que creían.

4.ª) De los mismos de quienes, por vía de tradición, recibimos la ley mosaica, de esos mismos, y por la misma vía, recibimos el conocimiento de los actos y condiciones del Mesías; así como admitimos la primera, hemos también de admitir las segundas, y de tal modo exponer cuanto parezca opuesto, que logremos evitar la contradicción.

A continuación pasó Astruch a impugnar la autoridad de los seis mil años, diciendo que no fué dicha asertivamente, sino como mera conjetura. No transcribimos las pruebas de este aserto, pues son las mismas alegadas y ya refutadas cuando se discutió. Tan sólo mencionaremos la primera, por contradecir, como le hace notar Jerónimo, a la razón 4.ª alegada por el mismo rabi Astruch. En efecto, acababa de decir Astruch que ellos habían recibido por tradición cuáles habían de ser las condiciones y operaciones del Mesías, y ahora arguye que la autoridad de los seis mil años expresa una mera conjetura, porque cuanto se refiere al Mesías es cosa oculta a los sabios, a los profetas y a los mismos ángeles. He aquí sus palabras textuales: «Hec auctoritas... loquitur de re futura et de redempcione Messie, quod est quid occultum et secretum tam sapientibus per viam tradicionis, sive prophetis per viam prophecie, quam angelis per viam glorie. Inquit rabi Moyses de Egipto in libro vocato Soffrim: «super facto Messie omnia, et hiis similia, *nescit homo qualiter erunt donec fuerint*. Et sapientes non habent ex tradicione, etc.» (9).

(9) Ses. 54, p. 451.

RESPUESTA DE JERÓNIMO (10)

A la primera razón, respondió Jerónimo demostrando cómo los judíos estaban obligados a creer *todo cuanto* está contenido en el Talmud, incluídas las relaciones hagádicas (11). Como repetidas veces hemos tratado ya esta materia, remitimos al lector a lo anteriormente dicho (12). Creemos que la misma conducta observada por los judíos en la disputa, principalmente en la discusión sobre los errores del Talmud, da la razón a Jerónimo. Por lo demás, no se olvide que las pruebas talmúdicas no fueron las únicas que usó Jerónimo.

A la 2.ª razón de Astruch, de que el Mesías no ha venido aún, porque nadie ha cumplido las condiciones profetizadas acerca del Mesías, Jerónimo recuerda que ya anteriormente respondió debidamente a esa objeción, y vuelve a hacer un resumen de lo que en sesiones anteriores dijeron acerca de las seis condiciones mesiánicas asignadas por los rabinos (13). Acaba, finalmente, haciendo notar a Astruch la contradicción en que ha incurrido. ¿Cómo puede, en efecto, hablar de las condiciones y operaciones del Mesías, expresadas en las profecías y transmitidas por tradición, si él mismo afirma, al impugnar la autoridad de los seis mil años, que los actos del Mesías nadie sabe cuáles serán hasta que el Mesías los ejecute, y alega en confirmación de esto la autoridad de Maimónides?

A la 3.ª razón de R. Astruch, de que las autoridades alegadas por Jerónimo para demostrar que el Mesías ya ha venido tenían por autores a hombres que creían firmemente que el Mesías aun no había venido, respondió Jerónimo que los autores de esas citas por él alegadas vivieron todos ellos antes de la venida de Cristo, ya fueran profetas, ya doctores (14). Esto es evidente respecto a las autoridades bíblicas con que lo probó (Gen. 49,10; Dan. 9,24-27; Is. 10,34, con la declaración de los rabinos;

---

(10) Abarca esta respuesta parte de la ses. 54 y toda la 55, p. 452-471.

(11) Cf. ses. 54, p. 452-459.

(12) Véase principalmente el cp. 2 de la primera parte.

(13) Cf. ses. 54, p. 459-463. Por no repetirnos, en lugar de insistir en este resumen remitimos al lector a la discusión de las condiciones mesiánicas postuladas por los judíos, de la cual tratamos en el cp. 2.º de esta segunda parte.

(14) Cf. ses. 55, p. 465-468.

Is. 66,7, con la declaración del Targum de Jonatán). Respecto a las autoridades del Talmud se ha de decir lo mismo: los redactores del Talmud no fueron autores de las diversas autoridades en él contenidas, sino meros compiladores. Si, pues, se hallan autoridades que aseguran la venida del Mesías para un tiempo anterior a aquel en que el Talmud se compuso, hay que deducir que sus autores fueron anteriores a ese tiempo y, en general, anteriores al tiempo que ellos fijaron como término de la venida del Mesías; de lo contrario, no asignarían un término cuya falsedad ellos mismos comprobaran. El mismo Talmud atribuye a Elías las dos autoridades de que más tarde se usó en la disputa: la de los seis mil años y la de los 85 jubileos. En cambio, lo que de propia inventiva añadieron los compiladores opuesto a esas autoridades no merece más crédito que las invenciones de los rabinos actuales, ya que unos y otros, no queriendo admitir la venida del Mesías, no tenían otro remedio que inventar explicaciones que justificasen su permanencia en el error; pero esas explicaciones no se fundan en la tradición, sino en *la negación de un aserto transmitido por la tradición antigua* (15). Finalmente hizo Jerónimo un paralelo entre el martirio de los judíos que alegara R. Astruch y el martirio de los cristianos. En el de aquéllos se cumple el salmo 33,2, y en el de éstos, el salmo 115,15.

A la 4.ª razón de rabi Astruch, respondió Jerónimo breve y eficazmente (16), aludiendo a la respuesta anterior: a los rabinos posteriores a Cristo no hay que prestarles fe ni en la interpretación de la ley ni en la asignación de las condiciones del Mesías; en cuanto a los doctores anteriores a la venida de Cristo, nada asignaron al Mesías que no convenga a Cristo.

Por lo demás, el mismo Astruch se contradice al manifestar que por tradición recibieron cuáles habían de ser las operaciones del Mesías, y a renglón seguido afirma que esas operaciones no las conocen ni los ángeles, ni los profetas, ni los sabios, y sólo se sabrán cuando se hayan cumplido.

Respecto a la impugnación de la autoridad de los seis mil años, hecha por rabi Astruch, después de mostrarle la contradicción en que cayera al alegar la primera prueba, le recuerda cómo ya había respondido debidamente a las restantes objecio-

---

(15) Véase lo que a este respecto indicamos en la segunda parte, cp. 1 y 3.

(16) Cf. ses. 55, p. 468-469.

nes, haciendo un breve resumen de las respuestas que antes diera (17).

PUNTO 5.°— Astruch lo dedicó a impugnar la autoridad de los 85 jubileos (18). Su memoria no es muy clara en este punto, como el mismo Jerónimo parece advertirlo cuando dice en su respuesta: «circa quintum punctum, in quo *videtur* dictus rabinus velle facere duo...». Atendiendo, pues, a las palabras de Astruch y a la interpretación que les dió Jerónimo (19), interpretación que el rabino no rectificó, su impugnación se reduce a lo siguiente:

1.ª) El que dijo la autoridad de los 85 jubileos no hablaba con certeza, sino conjeturalmente (20). En efecto, al decir: «no durará el mundo menos de 85 jubileos», muestra certeza acerca de esto; pero acerca de la venida del Mesías dice: «y en el último jubileo vendrá el hijo de David»; esta frase no indica certeza en quien la dice, pues de estar cierto hubiera dicho: «no pasará el mundo de esta fecha sin que venga el Mesías» Y por eso añadió Rabase: «después (del jubileo 85) espérale».

2.ª) La frase «y en el último jubileo *vendrá el* hijo de David», no quiere decir que de hecho vendrá, sino que estará dispuesto a venir, y el sujeto de esta disposición o aptitud no será el Mesías, sino el pueblo de Israel, que a partir del último jubileo estará dispuesto o tendrá aptitud para recibirle, lo cual no quiere decir que de hecho venga o le reciban. Así un niño de cinco años, gentil o sarraceno, no tiene aptitud para ser convertido a la fe católica mediante la discusión; en cambio, tendrá aptitud para ser convertido por ese medio cuando tenga veinte años; mas esa aptitud no quiere decir que de hecho se convertirá.

---

(17) Cf. ses. 55, p. 469-471. La autoridad en cuestión es: "Léese en el estudio de Elías: la duración del mundo es de 6.000 años: dos mil de vanidad, dos mil de la ley y dos mil los días del Mesías" (Sanhedrín, 97 a, y 'Aboda Zara, 9 a).

(18) Cf. ses. 56, p. 473-474.

(19) Cf. ses. 57, p. 484 ss.

(20) La autoridad completa es: "Dijo Elías a rabi Iĕhudá, hermano de rabi Shela, llamado el bueno: "El mundo no durará menos de 85 jubileos, y en el último jubileo vendrá el híjo de David".—Preguntóle (r. Iĕhudá a Elías): "¿Vendrá al principio o al fin de ese jubileo?" Respondióle Elías: "Al fin de él" (Sanhedrín, 97 b).

RESPUESTA DE JERÓNIMO (21)

A la primera objeción, después de remitir a Astruch a las discusiones anteriores, en que ya había sido solucionada, respondió Jerónimo insistiendo en los siguientes puntos :

a) La autoridad no permite el sentido conjetural, pues no sólo dijo Elías que el Mesías vendría en el último jubileo, sino que, preguntado si vendría al principio o al fin de ese jubileo, respondió : «al fin» ; cosa que no hubiera dicho de no estar cierto. Así, si uno nos dijere : «Mañana saldrá el Papa de Tortosa», y le preguntásemos : «¿Saldrá por la mañana o por la tarde?», si él, sin más explicación, nos dijese que por la tarde, nadie dudaría de que estaba cierto de lo que decía, y nos reiríamos de quien nos lo explicara diciendo : «No quiso decir que saldría por la tarde, sino que él se lo suponía así.»

b) Según Astruch, esta frase : «No pasará el jubileo 85 sin que venga el Mesías», indicaría que se da como cierta esta venida ; en cambio, la frase que emplea la autoridad : «En el último jubileo (= 85) vendrá el Mesías», indica que esa venida se da como mera conjetura. Pero es de sentido común que ambas frases manifiestan el mismo grado de certeza. En efecto, si queremos asegurar con certeza que el rey vendrá a Tortosa la próxima cuaresma, lo mismo da decir : «No pasará la próxima cuaresma sin que el rey venga a Tortosa», que decir : «El rey vendrá a Tortosa la próxima cuaresma». Además, el verbo «vendrá» está en indicativo, y este modo verbal se usa para demostrar o asegurar, no para conjeturar. En hebreo «ba» también es indicativo, aunque el tiempo pueda ser presente o pretérito, luego también expresa certeza. Decir que un verbo en indicativo exprese conjetura y no certeza es mostrar ignorancia total de las reglas más elementales de la gramática.

A la segunda objeción de Astruch respondió Jerónimo recordándole cómo ya había respondido suficientemente a ella anteriormente. Con todo, replicó luego en especial a lo alegado por el rabino. En efecto : si la frase «Vendrá el hijo de David» hay que interpretarla de una mera aptitud o posibilidad (y ésta ni siquiera de parte del Mesías, sino del pueblo), podría aplicarse esta interpretación a todas las frases semejantes de la Escritura, y

(21) Cf. ses. 57, p. 483-488.

entonces nada de ella quedaría en pie. Cuando nos dice «sucedió tal hecho histórico», habría que entender, no que sucedió, sino que *pudo haber sucedido*. Cuando los profetas anuncian algo como futuro, no se seguiría que sucederá, sino que *podrá suceder*. Con esto caería por tierra toda la historia bíblica y todas las profecías que cuando quieren asegurar algo no usan otro modo que el indicativo, que para Astruch es conjetural. Y aun en la vida ordinaria no podríamos entendernos, pues si uno dice: «Pedro come, Pedro duerme», habría que entenderlo así: «Pedro tiene aptitud para comer o para dormir.»

Finalmente, es falso que a partir del jubileo 85 fuera apto el pueblo de Israel para hacer obras meritorias de la venida del Mesías. Las circunstancias externas (sin templo, sin sacrificios, en el destierro), en que incurrió por la cautividad entonces acaecida, pusieron a los judíos, en relación con los actos meritorios, en una situación peor que la anterior a ese jubileo, según los mismos rabinos habían concedido. Si se trata, pues, de una aptitud externa, ésta fué mayor antes del 85 jubileo que después. Y si Astruch habla de una aptitud interna, es decir, que a partir de ese jubileo las voluntades de los judíos estarán prontas y decididas en el servicio de Dios, entonces Dios, que premia la buena voluntad, debería haberles enviado el Mesías.

Además, esta fidelidad no se compagina con la explicación que de la tardanza del Mesías nos dan los rabinos en la autoridad de los seis mil años: «Y por nuestros pecados, que se multiplicaron, el Mesías aún no ha venido» (22).

PUNTOS 6.°, 7.° Y 8.°—En estos tres puntos de su memoria, se dedicó Astruch a impugnar otras tres autoridades con que Jerónimo había probado la venida del Mesías (23). Son éstas: la autoridad de rabi Josué, hijo de Leví (punto 6.°) (24), la autoridad del árabe (punto 7.°) (25) y la de Is. 66,7 «antequam parturiret peperit» con la interpretación targúmica (punto 8.°).

(22) El mismo rabi Astruch dirá en el punto 6.°: "Et in hoc docuit eum factum Messie esse presto, et *quod non tardaret nisi quia non sumus digni*" (Ses. 56, p. 476). Y en el punto 7.° vuelve a afirmar que el Mesías vendrá tan pronto como Israel lo merezca (Cf. ses. 56, p. 479).

(23) Cf ses. 56, p. 474-476, 476-479, 479-481, donde se halla la exposición de Astruch; la respuesta de Jerónimo a estos tres puntos está en la ses. 57, p. 488-489, 489-494, 494-496.

(24) Sanhedrín, 98 a. Es la autoridad tercera que hallará el lector en el cp. 1 de esta segunda parte: "Halló una vez rabi Josué", etc.

(25) Talmud de Jerusalén, tr. Běrakot, 5 a; y *Eka Rabbatí*, Parashá 1,

Por no alargarnos, pasaremos por alto estos tres puntos, que el lector podrá ver por sí mismo leyendo las Actas. Su exposición nos parece innecesaria : el sistema de discusión es el mismo que el seguido acerca de las autoridades anteriores, y las respuestas de Jerónimo fueron igualmente eficientes ; pero, aunque no lo hubieran sido, poco importaba, pues, como en otra ocasión notamos, para invalidar una tesis, no basta destruir una o dos pruebas, sino que hay que invalidarlas todas.

Adviértase también que Astruch no impugnó ni una sola de las pruebas bíblicas con que Jerónimo demostrara la venida del Mesías (26). Esto nos hace sospechar que Astruch juzgaba más peligrosas para los judíos las pruebas talmúdicas que las bíblicas ; por eso intenta desvirtuar aquéllas sin preocuparse de éstas. Con ello viene a justificar la actitud de Jerónimo, que tanto usó del Talmud ; aunque hoy nos cueste comprenderlo, es indudable que, en el ambiente de entonces, la argumentación a base del Talmud era sumamente eficaz.

PUNTO 1.º (27).—El mismo Astruch consideró los dos primeros puntos de su memoria como no pertinentes a la materia de la cuestión que se debatía, a saber : si el Mesías ya ha venido o ha de venir aún. Por eso los suprimió al principio, exponiendo tan sólo los seis puntos restantes, en que pretendía impugnar la venida del Mesías. Pero, invitado por Jerónimo, los expuso al final, en la ses. 58.

En el primer punto impugnó R. Astruch la mesianidad de Cristo. De ésta no se había tratado nunca expresamente en la Controversia ; sólo incidentalmente trató Jerónimo de ella alguna vez. Por esto Astruch alude expresamente al tratado que Jerónimo había escrito antes, y es propiamente ese tratado lo que impugna.

Jerónimo puso en su tratado, y lo esbozó también en el discurso inaugural de la disputa, el siguiente silogismo :

«Aquel en quien se cumplen todas las condiciones profetizadas del Mesías, es el Mesías. En Jesús Nazareno se cumplen todas esas condiciones. Luego es el Mesías.»

Astruch negó ahora la mayor y la menor de este silogismo.

---

sobre Lamentaciones, 1,16.—Es la autoridad que pusimos como quinta en el cp. 1, donde puede verla el lector.

(26) La prueba de Is. 66,7 no es propiamente bíblica, ya que no se arguyó a base del texto de Isaías, sino a base de la traducción targúmica.

(27) Cf. ses. 58, p. 497-501.

La menor, porque Jerónimo tan sólo había demostrado que algunas de las 24 condiciones del Mesías que puso en su tratado se cumplían en Cristo, y habría que demostrar que se cumplieron todas. La mayor, porque el Mesías ha de ser sólo uno, y si hubiera de ser Mesías todo aquel en que se cumpliesen las 24 condiciones, podría darse el caso de que éstas se cumplieran en varios hombres, y entonces serían también varios los Mesías.

Finalmente, impugnó también Astruch algunas de las condiciones puestas por Jerónimo, tachándolas de contradictorias.

Respuesta de Jerónimo (28)

Jerónimo se abstuvo de responder directamente a las objeciones de Astruch. La cuestión de si Jesús era el Mesías no se había tratado todavía sino tan sólo si el Mesías había venido ya o no. Era sobre esta cuestión sobre la que debía argüir Astruch, y como el mismo Papa había exigido que no se mezclaran las cuestiones, Jerónimo no podía salirse del orden de materias fijado. Prometió, no obstante, satisfacer debidamente a Astruch cuando se planteara y discutiera la cuestión de la mesianidad de Cristo. Pero esta cuestión, ni Jerónimo la planteó después ni los judíos pidieron se planteara. Tal vez hubo intención de tratarla, desistiendo de ello luego judíos y cristianos, fatigados por la excesiva duración de la disputa.

Sin embargo, hizo Jerónimo una explicación de las condiciones del Mesías que echan por tierra la mayor parte de las objeciones de Astruch.

Las condiciones del Mesías son de tres clases :

1.ª) Condiciones que se refieren directamente a la persona y esencia del Mesías, tales como nacer de una virgen, sin padre carnal, ser hijo de Dios, ser Dios y hombre a la vez. Estas condiciones sólo se dan en el Mesías, y es imposible que se den en otro.

2.ª) Condiciones que miran al oficio del Mesías y lo declaran, tales como morir *por la salvación de los hombres*, sacar del infierno las almas de los justos, resucitar al tercer día, subir a los cielos, dar nueva ley, salvar por el bautismo, etc. Tampoco estas condiciones pueden verificarse en otro que el Mesías, pues son propias de su oficio, y sólo él tiene el oficio de Mesías.

(28) Cf. ses. 58, p. 504-506.

3.ª) Finalmente, hay condiciones que no miran a la persona ni al oficio del Mesías, sino a las circunstancias de lugar y tiempo en que la persona del Mesías había de llevar a cabo su obra. Naturalmente, estas condiciones no son propias y exclusivas del Mesías, ya que en el mismo lugar y en el mismo tiempo que el Mesías vivía y actuaba vivían y actuaban también otros hombres. Con todo, se llaman condiciones del Mesías, porque los profetas anunciaron se cumplirían en él. Pero de esto no se sigue que no se cumplan también en otro. Así, vgr., Miqueas anunció que el Mesías nacería en Belén ; pero no que todo el que naciera en Belén sería el Mesías. Entre esta clase de condiciones está el nacer en Belén, criarse en Nazaret, morir en Jerusalén, y todo cuanto ocurrió hacia el tiempo en que vivió, como estar sometido el pueblo a los romanos, ser el Mesías objeto de odio, ser destruído el templo y llevados cautivos los judíos poco después de su muerte.

Con esto se comprueba la verdad de la mayor del silogismo, que negara Astruch, ya que es imposible que estos tres géneros de condiciones se den simultáneamente en hombre alguno que no sea el Mesías.

Indirectamente, también se prueba la menor que Astruch negara. En efecto, no es necesario demostrar que en Jesús se cumplieron las 24 condiciones. En rigor, basta demostrar que en él se cumplió alguna de las condiciones pertenecientes a las dos primeras clases, pues como ninguna de esas condiciones puede convenir más que al Mesías, si alguno tiene alguna de ellas, tiene que ser el Mesías, y, por consiguiente, convenirle también todas las demás.

PUNTO 2.º (29).—En este punto, más que atacar alguna de las tesis asentadas por Jerónimo, impugnó el orden de materias impuesto por el Papa, quien había designado como cuestión principal y primera el probar que el Mesías ya había venido. Astruch se entusiasmó tanto en su oratoria, que, habiendo comenzado por querer demostrar que la cuestión de si el Mesías había venido o no no era lo que más distanciaba a cristianos y judíos, acabó al fin asegurando que en este punto no hay ninguna verdadera oposición entre unos y otros. El entusiasmo le hizo olvidar que llevaban ya más de un año batallando los rabinos tan sólo para evitar conceder que el Mesías ya había venido! En otro lugar hicimos ya alusión a este punto de Astruch, y nos parece inútil de-

(29) Cf. ses. 58, p. 502-503.

tallarlo. La respuesta de Jerónimo fué esta vez verdaderamente magistral, y aconsejamos por ello al lector que la vea en las Actas (30).

Tan sólo llamaremos la atención, por la resonancia y consecuencias que luego tuvo, sobre una afirmación de Astruch. Vino a decir, en efecto, que el afirmar que el Mesías ya ha venido no sería herético para un judío. He aquí sus palabras textuales : «Nam si quis iudeus assereret Messiam iam venisse, ut, vgr. is qui confrontant cum illo vulgariter nuncupato presbitero Iohannes de Indiis, nisi quia iudei huius regionis, propter eorum peccata, nondum habuerint redempcionem, quamvis non esset bona oppinio nec vera, tamen non esset heretica» (31).

Esto equivalía a negar que fuese artículo de fe para un judío el aserto de que el Mesías aún no ha venido. Como en el punto 3.° de su memoria había argüido rabi Astruch contra la venida del Mesías a base de que para los judíos es un artículo de fe que el Mesías aún no ha venido, es de suponer la extrañeza que sentiría la parte cristiana al oír ahora la afirmación contraria. La extrañeza fué tanta, que se preguntó inmediatamente a los demás rabinos si aprobaban las palabras de Astruch, cosa que ellos hicieron bajo juramento (32). Esto no obstante, todavía Ferrer, en su última memoria, se atrevió a afirmar que era un artículo de la fe judía la proposición : «El Mesías no ha venido

---

(30) Cf. ses. 58, p. 506-514.

(31) Ses. 58, p. 502.

(52) Cónstanos este hecho por la ses. 60, p. 535, donde, respondiendo Jerónimo a R. Ferrer, que ponía como artículo de fe que el Mesías aún no ha venido, le dice: "Omnes articuli fidei debent ese communes omnibus hiis qui fidem illam servant, et quicumque dicens talium articulorum aliquem non esse articulum fidei, per maiores et probos homines illius secte hereticus non immerito est censendus. Et cum sit certum rabi Astruch in suo scripto asseruisse, quod si aliquis crederet Messiam venisse, et tamen quod iudei adhuc essent in captivitate propter eorum peccata, non ideo teneret opinionem hereticam nec hereticus censeretur. Et nedum hoc simpliciter dixit, verum eciam in virtute iuramenti ipse et ceteri rabini concorditer hoc idem sunt confessi. Cum igitur dictum rabi Astruch ceteri iudei non 'reputarent' (E. reputarunt) hereticum, nec illud revocare 'curarent' (E. curarunt), non obstante quod ab eo ore proprio audierunt, ideo adhuc persevcret in eodem, quod a pluribus suis maioribus iudeis audiverit quod Messiam nondum venisse non esset articulus sue fidei, et adhuc nomine tocius congregacionis iudeorum hoc idem oblatum fuerit in scriptis, ut supra patet lacius per processum."

mientras Israel esté en cautividad», y aun hizo de esto la base de toda su argumentación. Para echar por tierra toda su argumentación, bastaba recordarle el acta levantada anteriormente a propósito de la afirmación contraria de Astruch, y Jerónimo no dejó de hacerlo.

Ante las réplicas de Jerónimo, Astruch desistió de proseguir disputando, dando a todas ellas la siguiente respuesta de conjunto :

«Et ego Astruch, cum humiliori qua possum et scio debita reverencia Beatissimi Patris, Reverendissimorum Patrum dominorum Cardinalium, tociusque Sacri Collegii, cum honore eciam honorabilis magistri Ieronimi, dico ad responsionem per dictum magistrum Ieronimum factam, quod, non obstante quod raciones universales per me in disputacione quarti puncti allegate me excusent amplius respondere, adhuc necessario excusor amplius respondere quia fui semper, et multo plus nunc, insufficiens ad disputacionem sustinendam, et maxime in tam sancta platea prout ista. Propter quod silencium impono meo respondere, tamquam is qui reputat se ignorantem et debilem in sciencia, non recedendo tamen a racionibus per nos in generali, nec in mea cedula per me particulariter ultimo oblatis, nec ab aliqua illarum in processu dictis. Ymo semper eisdem adhereo, et omnibus in eisdem contentis. Verumptamen tamquam is qui ulterius nescit quid dicat, non intendo amplius respondere» (33).

A Jerónimo no le agradó mucho esta respuesta en que, en resumidas cuentas, Astruch se negaba a declararse vencido. De ahí que en una nueva réplica, a la que Astruch ya no respondió, después de hacer un parangón entre la aparente humildad de las últimas palabras de Astruch y la jactancia con que había comenzado la exposición de su memoria, le recordó cómo todas sus famosas razones universales habían quedado anuladas por su réplica, hizo un resumen de los defectos en que había incurrido en su argumentación y acabó advirtiéndole que nadie podía obligarle a que se declarase vencido, pero que tampoco era ello necesario, ya que para todo el mundo era patente (33 bis).

Así acabó la discusión de la Memoria de rabi Astruch. Las alabanzas con que el doctor Baer colma a este rabino nos han movido a extendernos en resumir su Memoria. Tras haberla leí-

(33) Ses. 58, p. 514-515.
(33 bis) Cf. ses. 58, p. 515-518.

do muchas veces, estudiándola detenidamente, confesamos que no vemos motivo para tales encomios. Nada o casi nada nuevo aportó a la disputa de la cuestión que se trataba, que no hubieran ya expuesto antes conjuntamente los rabinos, y las réplicas de Jerónimo derribaron todo el edificio de su argumentación sin que él ni siquiera intentara reparar las ruinas. La única alabanza que puede dirigírsele es que hizo lo posible para alargar la discusión, tal vez con la esperanza de que la cuestión del cisma acabara con Benedicto XIII antes de que se terminara la disputa. Y esto tiene su mérito, dado que él mismo se daba cuenta de la ineficacia de sus argumentos y de que hacía un papel que nada tenía de brillante. Prueba de este convencimiento es su ausentarse de Tortosa, con todas las apariencias de una fuga, después de haber presentado su Memoria ; ello indica que tenía muy pocas ganas de asistir a su discusión, o, en otras palabras, que temía la respuesta de Jerónimo, porque conocía la debilidad de sus propios argumentos. Y ése es su mérito : afrontar el fracaso con la esperanza de que, tal vez, dilatando así la terminación de la disputa, podría favorecer en algo a la causa judía.

Memoria de R. Ferrer (34)

La Memoria de R. Ferrer, elaborada con gran aparato filosófico, contiene nada menos que diez conclusiones o presupuestos, que establece para asentar en ellos la argumentación que luego hace en seis silogismos. Directamente sólo busca invalidar de un modo general las pruebas talmúdicas que Jerónimo alegara para probar la venida del Mesías. De las pruebas bíblicas hace caso omiso ; pero, en realidad, su argumentación puede también aplicarse a éstas.

Toda su Memoria puede reducirse a lo siguiente :

Las Escrituras (en concreto el Talmud) deben interpretarse de modo que concnerden con los artículos de la fe, y no a la inversa. Pero el judío tiene como artículo de fe esperar al Mesías mientras los judíos estén en cautividad. Luego toda autoridad de las Escrituras (= del Talmud) hay que interpretarla de modo que concuerde con este artículo de la fe judía.

---

(34) Cf. ses. 59, p. 519-523.

Por lo demás, es digno de notarse que considera al Talmud como escritura revelada, ya que en la octava conclusión dice que el judío ha de proceder con el Talmud al igual que el cristiano procede con el Evangelio (35). En esto coincide con R. Ishaq, quien, más tarde (en la ses. 65, p. 575), comparó el Talmud con la Biblia, diciendo se habían de seguir para ambos las mismas reglas de interpretación «considerato quod, iuxta iudeorum intencionem, dictum Talmud sit lex data Moysi per os Dei».

R. Ferrer, en el prólogo de su Memoria, manifestó su intención de entablar discusión con Jerónimo, una vez éste le respondiese (36) ; pero, oída la réplica de Jerónimo, desistió, porque sus argumentos quedaron tan malparados, que toda insistencia era imposible.

Respuesta de Jerónimo (37)

La réplica de Jerónimo fué exhaustiva : después de poner de manifiesto los sucesivos cambios de posición adoptados por los rabinos y de hacer patentes las falacias escondidas en la argumentación de Ferrer, se dedicó a impugnar directamente su Memoria, anulando todos sus argumentos. Como el seguirle nos llevaría demasiado lejos, nos limitaremos a la respuesta que dió al silogismo básico de Ferrer.

Jerónimo negó la mayor y la menor.

Respecto a la menor, probó plenamente que el esperar al Me-

---

(35) "Octava conclusio...: Si aliquod verbum obscurum reperiatur in Talmud discrepans prima facie, et ut patet per eum ad literam, cum articulo fidei iudaice, non debet iudeus ab articulo discedere, nec illum relinquere, ymo tenetur et obligatur illud glosare et declarare taliter quod concordet cum illo articulo, sicut christianus non debet discedere ab aliquo articulo fidei sue, nec illum dimittere, vigore alicuius verbi obscuri, quod reperiatur in Evangelio prima facie discrepans, et ut patet per eum ad literam, cum dicto articulo; ymo obligatur glosare et declarare illud taliter quod cum dicto articulo concordet" (ses. 59, p. 521).

(36) "... honorabilem magistrum Ieronimum per viam supposicionis requirendo quatenus velit in presenti altercacione regulam brevem servare, scilicet, negare aut affirmare dictas conclusiones omnes aut partim earumdem, ut sibi videbitur; et deinde questio remanebit in probacione earum que per eum fuerint negate, quoniam non sunt talis speciei quod non requirant probacionem" (ses. 59, p. 520).

(37) Cf. ses. 60, y 61, p. 526-548.

sías mientras los judíos estén en cautividad, ni es ni puede ser artículo de la fe judía. Puede ver el lector estas pruebas en la ses. 60, p. 532-538. Nosotros sólo le recordaremos, como ya lo hizo el mismo Jerónimo (p. 535), que el que niega un artículo de fe es tenido por todos como hereje; y, sin embargo, R. Astruch había afirmado en su Memoria que si algún judío dijese que el Mesías ya había venido, a pesar de permanecer Israel en cautividad, no por eso sería tenido por hereje. Todos los demás rabinos le dieron la razón, y esto con juramento. Por lo mismo, no es tal artículo de fe el que un judío tenga que esperar al Mesías mientras esté en cautividad.

La falsedad de la mayor la probó en la ses. 61 (p. 538-548), después de explicar debidamente lo que es fe, Escritura y artículo.

Los artículos se extraen de la Escritura revelada para que los que no pueden estudiarla debidamente tengan fácil conocimiento de las principales verdades de la fe. Esto lo prueba por la autoridad de Santo Tomás (2.ª 2.ªᵉ, q. 1, art. 9, ad primum), y por el mismo Maimónides, quien, al formular los trece artículos de la fe judía, los extrajo todos de las Escrituras reveladas, a saber, de la Biblia y del Talmud, demostrándolos con textos sacados de ambos.

Si, pues, los artículos se extraen de la Escritura revelada, han de extraerse de modo que concuerden con ella. Si no concuerdan, no es la Escritura lo que hay que corregir, sino el artículo, que es evidentemente falso desde el momento que se opone a la Escritura revelada de la que debía haberse sacado.

Y como para los judíos el Talmud es Escritura revelada, síguese que hay que ajustar los artículos al Talmud y no el Talmud a los artículos. Si, pues, un pretendido artículo de fe se opone a un texto talmúdico, no hay más remedio que concluir que no es tal artículo de fe, sino mera invención humana, basada en un error.

Refutado así el argumento básico de Ferrer, Jerónimo respondió en forma y brevemente a las diez conclusiones y seis argumentos de éste y a algunas otras alegaciones que había aducido el rabino.

Ferrer no contestó, ni siquiera para alegar su ignorancia como excusa, cual hiciera rabi Astruch. En vista de su silencio, Jerónimo dedicó la sesión siguiente (ses. 62, día 9 de abril) a hacer

un resumen de toda la disputa, desde que comenzó hasta la fecha. Por este resumen, sabemos que, con la refutación de la última Memoria de Ferrer, se inició un verdadero desplome en el frente judío, con un movimiento de conversiones incontenible (38).

(38) Cf. ses. 62, p. 559-560.

CAPITULO V

DISCUSION SOBRE LOS ERRORES DEL TALMUD (1)

Acabada, según se ha visto, la discusión sobre la venida del Mesías, se pasó a la segunda cuestión en la que el Papa deseaba informar a los judíos. Esta versó sobre el Talmud, por juzgarse que la doctrina talmúdica era el mayor obstáculo para su conversión, ya que, teniéndola por doctrina revelada, rechazaban, como opuesta a ella, la mesianidad de Cristo. Urgía, pues, demostrar que no era tal doctrina revelada, sino invención humana, y esto se hizo demostrando que contenía errores e inmoralidades inadmisibles en una doctrina revelada.

La defensa judía era prácticamente imposible. Por eso, una vez propuestos los errores, dejaron los rabinos pasar más de dos meses sin dar respuesta alguna (2). De ahí que Jerónimo, en la ses. 63 (15 junio de 1414), volvió a urgirles respondiesen. Y, para más facilitárselo, seleccionó sólo algunos textos, catalogándolos en los siguientes apartados : 1.°) errores contra la excelencia y perfección divina ; 2.°) errores acerca de las operaciones divinas ; 3.°) errores acerca de la ley natural ; 4.°) autoridades en que se difama a los santos del Antiguo Testamento ; 5.°) blasfemias contra Jesucristo, y 6.°) odio a muerte contra los cristianos.

La autenticidad de los textos alegados les fué debidamente probada.

La respuesta judía, dada en la ses. 64, día 7 de julio, se re-

---

(1) Cf. ses. 63-68, p. 561-595. Véase el *Pugio,* Pars III, Dist. 3.ª, cp. 22.

(2) Cf. ses. 63, p. 561-562.

dujo a decir que no sabían cómo explicar esas autoridades; pero que, siendo santos y sabios los doctores que las escribieron, jamás hubieran puesto nada inmoral. Por consiguiente, debían tener una interpretación buena que ellos ignoraban; y que, por su ignorancia e insuficiencia, nada debía perder el Talmud.

A nadie se le ocurrió decir que las autoridades alegadas por Jerónimo eran mera expresión de opiniones particulares sin fuerza obligatoria. Esto hubiera sido conceder lo que pretendía la parte cristiana: que la doctrina del Talmud era invención humana, no doctrina revelada. Admitieron, pues, la obligatoriedad de los textos alegados, pero dijeron ignorar su explicación. Con ello se afirmaban en su posición de considerar el Talmud como Escritura revelada, posición que expresó Isḥaq con toda claridad al comparar al Talmud con la Biblia, y Ferrer al compararlo con el Evangelio.

En la ses. 66, día 28 de septiembre, pasó Jerónimo a impugnar la respuesta judía. Esta se había apoyado en el saber y santidad de los doctores que pusieron tales autoridades en el Talmud. Jerónimo probó su ignorancia con nuevos ejemplos sacados del mismo Talmud (p. 578-579), y luego, haciendo un recorrido por los siete pecados capitales, demostró, por el mismo Talmud, que no había pecado que los doctores talmudistas no hubiesen cometido (p. 579-582). De la autenticidad de los textos que alegó no puede dudarse: ni uno solo negaron los rabinos.

Hecho esto, pasó a impugnar la comparación entre Talmud y Biblia, que hiciera Salomón Isḥaq p. 582-588).

La prueba era aplastante, y por eso, en la ses. 67 (p. 593), rabi Astruch presentó una cédula en que se resignaba a negar fe a las autoridades alegadas (3). Esto equivalía a negar que el Tal-

---

(3) Dos errores comete AMADOR DE LOS RÍOS en su *Historia de los Judíos de España y Portugal*: 1.º) En la nota segunda de la página 441, donde dice: "No creemos digna de despreciarse la circunstancia de señalar Rabbi Astruch a Benedicto XIII con el simple título de Cardenal, cuando con más ahinco luchaba éste por conservar en su persona la suma autoridad pontificia. El hecho nos parece tanto más reparable cuanto que, según indicamos arriba, este documento existe en el códice destinado para el mismo Antipapa".

2.º) En la nota primera de la página 442, donde dice: "El Rabbi Ben-Astruch Ha-Leví, que leyó esta abjuración, es el llamado Bonastruch de Gerona, cuya asistencia al Concilio solicitó nominalmente Benedicto".

Nos parece raro cómo habiendo tenido en sus manos, según él mis-

mud fuese Escritura revelada. Por eso Astruch hizo su concesión con una serie de cortapisas.

Todos los demás rabinos, excepto Ferrer y Albó, se adhirieron a la cédula de Astruch (p. 593).

Los dos rabinos disidentes debían emprender por propia cuenta la defensa del Talmud. Pero vieron la empresa tan difícil, que en la sesión siguiente ya habían decidido adherirse a la respuesta de Astruch. Por eso, en la ses. 68 (p. 595), día 12 de noviembre, fué presentada *en nombre de todos* la cédula dada por aquél en la ses. 67, y que decía así:

«Et ego Astruch Levi, cum debita humilitate, subieccione ac reverencia reverendissime paternitatis et dominacionis Domini Cardinalis, aliorumque reverendorum Patrum et Dominorum hic presencium, respondeo dicens: Quod licet auctoritates talmudice, quam contra Talmut, tam per reverendum meum Dominum elemosinarium, quam per honorabilem magistrum Ieronimum allegate, sicut ad literam iacent, male sonent, partim quia prima facie videntur heretice, partim contra bonos mores, partim quia sunt erronee; et quamvis per tradicionem meorum magistrorum habuerim quod ille habeant, aut possint alium sensum habere, fateor tamen illum me ignorare.

Idcirco dictis auctoritatibus nullam fidem adhibeo, nec auctoritatem aliqualem, nec illis credo, nec easdem defendere intendo. Et quamcumque responsionem per me superius datam huic mee ultime responsioni obviante illi, revoco et pro non dicta habeo, in eo solum in quo huic contradicit» (4).

---

mo confiesa, el manuscrito del Escorial, pudiera sentar tales afirmaciones. En efecto: 1.° La cédula de Astruch Ha-Leví había sido presentada, no al Papa, sino al Cardenal de Santángel, al cual se refiere Astruch en el tratamiento con que inicia su cédula: "In eadem vero dieta lecta fuit quedam cedula, quam in presencia reverendissimi in Christo Patris et Domini Cardinalis sancti Angeli, iudei obtulerant sub tenore sequenti: "Et ego Astruch Leví, cum humilitate, subieccione ac reverencia reverendissime Paternitatis et dominacionis Domini Cardinalis, aliorumque reverendorum Patrum", etc. (Ses. 67, p. 593.) Respecto a lo segundo, la identificación de Astruch Ha-Leví con Bonastruch de Gerona es inadmisible, ya que el nombre de Astruch Ha-Leví se usa siempre en las Actas para designar a Astruch de Alcañiz, que tanta parte tomó en las discusiones; por lo mismo, si aquí designaba a otro, las Actas nos lo hubieran indicado.

(4) Ses. 67, p. 593.—Hemos insertado íntegramente esta cédula porque muchos historiadores han querido deducir de ella la conversión al cristianismo de los Rabinos asistentes a la Disputa, cosa que cree-

Habiendo renunciado los rabinos a la defensa del Talmud, la discusión sobre él se dió por terminada y, con ella, la misma Disputa, ya que se habían cumplido los fines que el Papa se había propuesto en ella, es decir, informar a los judíos sobre estos dos extremos: el Mesías ya ha venido, y el Talmud no es escritura revelada.

La mesianidad de Cristo y la verdad de la Fe cristiana se deducen fácilmente de lo tratado en la Controversia, pero no se trataron en ella, y esto intencionadamente.

La Disputa no buscaba directamente convertir a los judíos, sino remover los principales obstáculos que impedían esa conver-

---

mos la cédula no autoriza en modo alguno a suponer, antes bien el modo de hablar de Astruch da a entender todo lo contrario.—Esto no obstante, Amador de los Ríos (*Historia de los Judíos de España*, t. II, cp. 8, p. 441) creía en la conversión de todos los rabinos, exceptuados Ferrer y Albó: "Sólo dos rabinos de los catorce más distinguidos en el Congreso, el ya mencionado Rabi Ferrer y R. Joseph Albó, cerraron sus oídos y su entendimiento a la convicción, persistiendo en la creencia de sus padres: Al abrirse la ses 67.ª del Concilio, presentaba R. Astruch Ha-Leví al Soberano Pontífice la más completa abjuración, concebida en los siguientes términos..." Y a continuación pone la traducción de la cédula de Astruch, forzándola lo suficiente para hacerle decir lo que él pretende sobre el hecho de esa conversión. ¡Y en ella basa su aserto! Léase esa cédula de Astruch en el original latino, y no se verá ni indicio de conversión.

De la misma cédula de Astruch quiere deducir también Fages la conversión de todos los rabinos menos Ferrer y Albó: "Magnifique spectacle que ce Congrès de Tortose! —s'écrie Algoy dans son Histoire ecclesiastique d'Espagne—, et comparable au Parlement de Caspe. On peut constater par là quel degré de culture avaient les esprits a cette époque. Il se tint soixante-neuf sessions jusq'au mois de novembre 1414. Les quatorze rabbins abjurèrent, sauf Maître Ferrer et Maître Albó. Maître Astruch Leví redigea au nom de tous la formule d'abjuration"... Les choses n'allèrent point sans dificulté s'il faut en croire l'annaliste de Tortose Daniel Hernández: "Chaque sermon de Maître Vincent provoquait entre les rabbins de violentes discussions. Mais, a la fin, la force de la verité eut raison du plus grand nombre". (Fages, *Histoire de Saint Vincent Ferrier*, París, 1901, Quatrième partie, cp. 6.°, p. 44.)

No hemos visto la Historia de Algoy, que Fages cita; pero como el hecho de la conversión de los rabinos lo basa en la cédula de Astruch Leví, a la que llama "fórmula de abjuración", su afirmación no nos merece crédito alguno, ya que tal abjuración no aparece ni por asomo en la dicha cédula. En cambio, Zurita, que sigue y casi copia las Actas de la Controversia, no hace mención alguna de la conversión de los rabinos que tomaron parte activa en la Disputa.

sión. Removidos éstos, la conversión se confiaba, no a la Disputa, sino a las instrucciones que simultáneamente se daban, y, sobre todo, a la obra de la gracia.

Los resultados fueron espléndidos. Según las Actas y por testimonio de la misma Bula que las cierra, se convirtieron más de tres mil. Pero este número creemos se refiere únicamente a las conversiones de un modo u otro registradas en Tortosa, o cuya noticia detallada llegó allí. Por eso pensamos que el número total de conversiones debió de ser bastante mayor. Zurita nos da en sus Anales un resumen que parece transcrito de las Actas : «En el estío del año pasado (= 1413) se convirtieron de las Sinagogas de Zaragoza, Calatayud y Alcañiz más de doscientos ; y entre ellos se convirtió un judío de Zaragoza llamado Todroz Benvenist, que era muy noble en su ley, con otros siete de su familia ; y después sucesivamente en los meses de febrero, marzo, abril, mayo y junio de este año (= 1414), estando el Papa con su Corte en aquella ciudad de Tortosa, muchos de los más enseñados judíos de las ciudades de Calatayud, Daroca, Fraga y Barbastro, se convirtieron y se bautizaron hasta en número de ciento veinte familias, que eran en gran muchedumbre ; y todas las aljamas de Alcañiz, Caspe y Maella se convirtieron a la Fe en general, que fueron más de quinientas personas, y tras ellos se convirtieron la aljama de Lérida (5) y los judíos de la villa de Tamarit y Alcolea, y fueron en número de tres mil los que entonces se convirtieron en la Corte del Papa y fuera de ella, según pareció con puro corazón ; y esperábase que cada día se irían convirtiendo en gran número, así en el reino de Aragón como en todas las provincias de España, señaladamente con la predicación del santo varón el maestro Vicente Ferrer» (6).

---

(5) AMADOR DE LOS RÍOS (*Historia de los Judíos de España,* t. II, cp. 8.°, p. 444, nota 1.ª) cree un error de Zurita la inclusión de Lérida entre las Aljamas convertidas; no creemos en tal error, ya que las Actas nos dicen textualmente (ses. 62, p. 560): "Et deinde *aliama Ilerdensis* et iudei ville de Tamarit et de Fraga el de Alcolega, et magna pars ville Barbastri et maior pars ville Daroce, ultra numerum mille animarum".

(6) ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón,* t. III, l. 12, cp. 45, folio 108 b, Zaragoza, 1669.—FAGES, en su *Hist. de S. V. Ferrier,* 3m. partie, cp. 12, p. 334, dice: "Bartolucci cite un passage du livre des Juifs intitulé *Juchasin,* ou il est dit: "L'an du monde correspondant a 1412, la désolation fut portée chez nous par un *rasé* dont le nom etait F. Vincent Ferrier, par lequel plus de 200.000 Juifs laissèrent leur foi." C'est

Es casi seguro que esta esperanza, que también expresa el Papa en la Bula, no quedó defraudada; pero la carencia de documentos oficiales a este respecto hace imposible determinar ni siquiera aproximadamente el alcance del movimiento iniciado con la Disputa de Tortosa.

Respecto a los rabinos que tomaron parte activa en la Discusión, no parece se convirtiera ninguno. Las Actas lo hubieran advertido, y no lo hacen (7).

Por eso, nos parece falto de todo fundamento lo que dice fray Andrés Ferrer en su *Vida de San Vicente Ferrer* (8), cap. 40: «Entró (S. Vicente Ferrer) en la Junta de los Rabinos; hizo tanteo de los más obstinados, comenzó a argüirles y persuadirles, y disuelta la Junta de aquella tarde, dió orden de que fuesen todos al día siguiente, y los demás, a sus sermones; fueron, y a todos los convirtió» (pp. 107 y 108). Y en el cap. 41, p. 108: «Vencidos y bautizados los rabinos todos, con los demás judíos,

---

exageré, mais Zurita, l'auteur universellement estimé des Annales d'Aragon, n'est que l'écho des témoignages officiels quand il porte a 30.000 le nombre des Juifs convertis en 1414, *pendant que Benoit XIII était a Tortose*. C'est un épisode de quelques mois à peine, mais on peut en deduire l'universalité du mouvement. "Vincent Ferrier convertit, en Espagne seulement, 70.000 Juifs en quatre missiones différentes, sans compter ceux des autres royaumes", dissent les Pères du convent de Calatayud".

Creemos que Fages padeció una confusión al alegar a Zurita: no solamente no hemos podido encontrar en los *Anales* esas palabras que él cita, sino que nos parecen incompatibles con estas otras que el mismo Zurita dice al hablar de la muerte de San Vicente Ferrer (*Anales*, libro XII, cp. 73, t. III, fol. 136 b): "Fué cosa muy cierta y confirmada por aquellos siglos, que por su predicación y santidad de vida, se convirtieron a nuestra Fe católica *más de 20.000* judíos y moros". Sería muy extraño que atribuyendo a S. Vicente Ferrer más de 20.000 conversiones, atribuyera 30.000 sólo al año 1414. Sin duda, Fages confundió 3.000 con 30.000.

(7) ZURITA (*Anales*, l. XII, cp. 45, t. III, fol. 108 a) nombra a los rabinos que tomaron parte activa en la Discusión: "Eran los Rabinos mayores, Rabi Ferrer, y el Maestro Salomón Isac, R. Astruch el Leví de Alcañiz, R. Ioseph Albó y R. Matathias de Zaragoza, el Maestro Todroz, Benastruch Desmaestre de Girona y R. Moisés Abenabez". Son los mismos Rabinos cuyo nombre aparece en las Actas. Sin embargo, hablándonos tan detalladamente como lo hace de las conversiones acaecidas, no nombra entre los convertidos a ninguno de estos ocho rabinos.

(8) FR. ANDRÉS FERRER, *Historia de la Vida maravillosa y admirable del segundo Pablo, apóstol de Valencia, S. Vicente Ferrer*. Madrid, 1723.

que los acompañaban, salió San Vicente de Tortosa y llegó a Tamarit, etc.»

Basta leer las Actas para ver la obstinación de los rabinos, y que esa pretendida conversión es un mito : acabaron callando en la Disputa, pero no convirtiéndose (9). La eficacia de los sermones de San Vicente tuvo sin duda más peso en las conversiones que la misma Disputa ; pero nada resta a esa eficacia el hecho de que la mayoría de los rabinos no se convirtieran. Resistieron al Santo los mismos que habían resistido a Ntro. Señor Jesucristo cuando predicaba en su vida mortal.

En cambio, concuerda perfectamente con las Actas (10) el contenido de la carta que la villa de Alcañiz escribió al Rey, y que por eso transcribimos, tomándola del capítulo 40 (p. 108) de la citada obra de Fr. Andrés Ferrer. Dice así :

«Muit poderoso Principe, è victorios Senyor, pus las cosas tocantes in servicio, è reverencia de nuestro Senyor Dios, è gloria de la Santa Fe Catholica, a la que vostra muy Excelent Senyoria, son muy placientes los subditos, è vasalios de aquella, serían dignos de gran reprehensión, si aquellas no annunciavan, è notificavan à daquella. Amijaçant las buenas preycaiciones son iluminados del Espíritu Santo todos los Jodios de aquesta Villa, è de todas las contribuciones de aquella, assí como Caspe, Maella, Alcorisa, Castellot, Molinos è algunos otros Lugares que habitavan. Por manera que en toda aquesta Haljama, è Lugares sobreditos, no ha quinze casas de Jodios, ni aquellos homes de poco recapdo.»

Como se ve, los compatriotas de Astruch no hallaron tan buena como Baer su defensa de la fe judía ; tanto que, a su vuelta a Alcañiz, se encontró con que su rabinazgo carecía de objeto, por no haber ya judíos en que ejercerlo. Y otro tanto debió de pasar a la mayoría de los rabinos convocados en Tortosa.

Para acabar diremos unas palabras sobre la importancia que se dió a la Discusión de los errores del Talmud.

---

(9) Ignoramos, no obstante, si después de la Disputa se convertiría alguno de los ocho rabinos más representativos en ella. Es muy posible que todo lo oído en Tortosa, unido a la ruina de sus aljamas, hallada a su vuelta, acabara por obrar en sus almas lo que el ardor de la Disputa no habría obrado. La conversión es más fácil en el silencio y recogimiento que no en el ruido de las Disputas.

(10) Cf. ses. 62, p. 560.

La discusión sobre el Talmud fué la más concienzudamente preparada. Ocupando sólo cinco sesiones, abarcó, no obstante, más de medio año, desde abril hasta diciembre de 1414. Todos esos meses se invirtieron en su estudio.

Hoy parecerá a muchos una cuestión ociosa. Incluso vimos cómo Lukyn Williams reprendía a Jerónimo por la segunda parte de su Tratado, en que compilaba los errores del Talmud. Esto es falta absoluta de perspectiva histórica. Si hoy puede responderse, como lo hace Lukyn Williams, que esos errores eran opiniones meramente personales, entonces no podía responderse así, porque el Talmud se consideraba no como obra meramente humana, sino como Escritura revelada. Por eso los rabinos de Tortosa no dieron esa respuesta que apunta Lukyn Williams No la dieron porque, según su creencia, no podían darla. Si la hubieran dado, habrían dejado a Jerónimo plenamente satisfecho, pues era eso precisamente lo que él quería demostrar : que el Talmud no es Escritura revelada.

Para deshacer este prejuicio judío no había otro remedio que hacer bien patentes los errores e inmoralidades que contenía, y hay que agradecer a Jerónimo el que se decidiera a hacerlo. Con ello hizo caer el ídolo que los judíos adoraban ; y por eso fué precisamente en el verano de 1414, durante la discusión del Talmud, cuando se produjeron las conversiones en masa. El bastión de su fe era el Talmud ; al derribarse éste, cedió también aquélla.

Si esta cuestión era en aquel tiempo de importancia suma, creemos que aún hoy no ha perdido del todo su actualidad. Si su importancia es menor, no por eso deja de ser grande. No es el Antiguo Testamento lo que impide al judío la aceptación del Nuevo ; esto es de evidencia para todo católico, ya que el Nuevo es complemento y cumplimiento del Antiguo. Por consiguiente, hay que reconocer que lo que impide a los judíos creyentes la aceptación de la Fe cristiana son las doctrinas e interpretaciones talmúdicas en que están imbuídos, y por las que se rigen. El desprestigio del Talmud los dispondrá hoy como entonces a la conversión, y las autoridades que en él se prestan a una interpretación cristiana les harán percibir cómo todos los esfuerzos de los autores del Talmud no lograron ahogar del todo la verdadera interpretación de las Profecías que habían recibido de la Tradición antigua, y de la cual procuraron desviarse en su odio a Cristo. Así, el judío actual podrá más fácilmente hallar el verdadero sentido de las Profecías, y, por ende, abrazar la fe cristiana.

En nuestro estudio, establecimos una diferencia entre ambas clases de autoridades. De las que favorecen al cristianismo hemos transcrito muchas : honran al Judaismo, favorecen al Cristianismo, y muchas veces servirán de edificación a los lectores. Pero de los errores e inmoralidades del Talmud no transcribimos ninguno : deshonran al Judaismo, y escandalizarían con frecuencia a los lectores cristianos por su excesiva crudeza. El que necesitase usar de ellos para ayudar a algún judío a desprenderse de su apego a las doctrinas talmúdicas los hallará en las Actas, puestos en latín, y podrá hacer de ellos el uso que juzgare conveniente.

APENDICE PRIMERO

EL TRATADO DE JERONIMO (*)

Por las numerosas alusiones que a este Tratado se hacen en la Controversia, y por ser sumamente difícil hacerse con él, creemos oportuno dar al lector un resumen detallado de su contenido. Este resumen lo tomamos de Posnanski (R. E. J., t. 74, pp. 17-39 ; 160-168).

LIBRO PRIMERO

CAPITULO I

La diferencia entre judíos y cristianos consiste en la creencia en la venida del Mesías. Los discípulos del Evangelio, igual que los seguidores del Talmud : a) creen las verdades de la Tora y los Profetas ; b) tienen como artículo de fe la creencia en la redención mesiánica ; c) reconocen que el Mesías debe pertenecer a la descendencia de David.

Pero : a) los judíos toman de las leyes, según el Talmud, el

(*) Lleva por título: "Hieronimi de Sancta Fide, Iudaei ad christianismum conversi, libri duo, quorum prior fidem et religionem (Iudaeorum) impugnat, alter vero Talmud. Ad mandatum Domini Papae Benedicti XIII, facta relatione anno Domini 1412, mense Augusto, in Hispania". Ed. Gesner, Zürich, 1552.

El primero de los dos libros lo escribió también en hebreo, con el título de *Séfer ha-piqqurim*.

lado exterior, mientras que los cristianos se adhieren al sentido íntimo, conforme a las enseñanzas de Jesús y de sus discípulos; b) los judíos niegan la venida del Mesías en tiempo de Herodes, cuarenta años antes de la destrucción del Templo.

Los judíos pretenden: a) De Is. 59,20, que el Mesías debe librar a Israel; b) De Is. 40,11 y 66,20, que congregará a Israel en Jerusalén; c) De Zach. 6,12, que reconstruirá el Templo; d) Del Deut. 4,2 y Mal. 3,22, que no cambiará nada de la Ley.

No obstante, Maimónides (*Mishné Torá,* H. Tĕshubá, 8,4) tomaba ya en sentido figurado las descripciones de que se trata, y, según Rashi (Sanhedrin, 97 b, sobre la palabra *sabib*), Jerusalén es la ciudad celeste. Según el *Bĕreshit Rabbá* (de Moisés ha-Darshán, cf. *Pugio Fidei,* p. 605), Sion en Is. 51,11, es el Paraíso. Bajo el nombre de Israel hay que entender los prosélitos, según la *Mĕkiltá* (Mishpatim, 18) y *Abot de Rabbi Natán* (cp. 36); tal es también la interpretación de Rashi (sobre Is 44,5).

Jesús fué el Mesías por 24 razones (= 24 condiciones del Mesías): 1.ª Apareció en el tiempo predicho; 2.ª Nació en Belén; 3.ª Nació de una virgen; 4.ª Era el Hijo de Dios; 5.ª Era el Hombre-Dios; 6.ª Los Reyes de Oriente vinieron a adorarle; 7.ª El Precursor en su predicación en el desierto anunció de antemano su venida; 8.ª Después de Adán, hasta su venida, todas las almas iban al infierno; 9.ª Debía traer la vida eterna, y no ocuparse de los cuerpos; 10. Para obrar la redención sufrió pasión y muerte; 11. Resucitó a los tres días y subió a la diestra de Dios; 12. Poco tiempo después de su venida, el Templo fué destruído e Israel partió al destierro; 13. Israel, por haberle negado (*Sin'a hinnam = odium gratis*), ha sido deportado; 14. Jesús dió una nueva Ley; 15. Todos los sacrificios han tenido fin menos el del pan y el vino; 16. Los alimentos prohibidos han sido permitidos; 17. El culto de los ídolos desapareció; 18. Pueblos numerosos han formado, con una parte de Israel, un pueblo nuevo; 19. Un nuevo sacerdocio se ha constituído; 20. Jesús hizo grandes milagros; 21. Se presentó bajo apariencias de humildad y pobreza; 22. La redención procura, desde entonces, el bautismo del Espíritu Santo; 23. El cielo, desde entonces, es sordo a las plegarias de los judíos; 24. Las puertas de la conversión les permanecen, no obstante, abiertas.

Las pruebas sacadas de los Profetas son dadas según el Talmud y el Midrash, como también según las interpretaciones de

'Onqelos, de Jonatán Ben 'Uzziel, de Rashi, de Ibn 'Ezra, de Maimónides y de Nahmánides, que son autoridad para los judíos.

CAPITULO II

La venida del Mesías tuvo lugar un poco antes de la destrucción del Templo.

Pruebas : a) Malach. 3,1 ; b) Is. 61,1 (cf. *in h. l.* R. Moisés ha-Darshán, *Pugio* 285, y la Vulgata) ; c) Zach. 3,3 que vivió hace más de mil setecientos años, en tanto que Balaán (Números 24,17) profetizó a propósito de David con solos cuatrocientos años de anticipación ; d) Is. 9,5, según *Eká Rabbá,* introducción (*Pugio,* p. 529) y Sanhedrin, 94 a ; la *Mem* cerrada en la palabra *lěmarbé* es una alusión al nacimiento virginal, mientras que la *mem* como valor numérico (600) indica la época de la venida del Mesías. En efecto, desde el año 40 de Acaz, en que Isaías profetizó, hasta Sedecías pasaron 180 años ; el destierro de Babilonia duró 70 años ; la duración del segundo Templo fué de 420 años, lo que hace un total de 670 años. Jesús apareció 40 años antes de la destrucción del Templo (= 630 después del oráculo del Profeta). El *Midrash Těhil·lim* sobre el Sal. 10 y R. Moisés ha-Darshán sobre el Gen. 44,18 (*Pugio,* p. 848), hablan de tres años y medio, durante los cuales la *Shěkina* debía residir en el Monte de los Olivos, lo que corresponde a la media Semana de años de Daniel (9,27) ; igualmente, Jesús recibió el bautismo a los 30 años, y su ministerio en Galilea y sobre el Monte de los Olivos duró tres años y medio.

Según 'Abodá Zará, 9 a, y Sanhedrin 97 a, la duración del mundo es de 6.000 años (seguidos de mil años de caos), o sea 2.000 años para el reino del caos, 2.000 para el reino de la ley y 2.000 para el reino del Mesías.

Según Sanhedrin 97 b, el mundo cuenta 85 períodos jubilares, y en el último jubileo aparecerá el Mesías. Cristo fué muerto hacia el 4.000 menos 250 años, por un efecto de la misericordia divina (Is. 60,22) ; la Cautividad en Egipto debía también prolongarse 430 años (Gen. 15,13 Ex. 12,40), pero en realidad sólo duró 210 años (cf. *Běreshit Rabbá*). Aun los 70 años de Jeremías, partiendo del destierro de Babilonia (Jer. 25,11-12) se abreviaron. Lo que explica el error de Daniel (cap. 9, 2.24-27) (Měgil·lá 12 a).

Según el Talmud de Jerusalén (Bĕrakot 5 a) y *Eká Rabbá* sobre Lam. 1,16 (*Pugio,* 348 y 349), el Libertador Menahem ben Hizqiyya habría nacido el día de la destrucción del Templo, lo que *Bĕreshit Rabbá* (de ha-Darshán) deduce también de Is. 66,7 (*Pugio,* 349-350).

Yoma, 21 a y 39 a (*Pugio,* 369 y 371) habla de la cesación de las señales del favor divino en el Templo 40 años antes de su destrucción : fué en este tiempo cuando el Sanhedrin (según Sanh. 41 a ; 'Aboda Z., 8 b) (*Pugio,* 314) abandonó la «sala de piedras cuadradas», lo que corresponde al comentario de Moisés ha-Darshán a Genes. 49,10 (*Pugio,* 313, 854 y 872), concerniente a la desaparición del Templo de Judá.

El conocimiento de la venida del Mesías estaba tan extendido que R. Aqiba saludó a Bar Kokĕba como el Mesías (Sanh. 87, b ; J. *Ta'anit,* 4,8, p. 68 d ; *Eká R.* 2,4) (*Pugio,* 320 y 326) Maimónides, Mĕlakim 11,3 (*Pugio,* 320) habla de este gran doctor de la Mishná, como habiéndose equivocado a propósito del Seudo-Mesías «el rey ben Koziba» que fué muerto (*Pugio,* 320).

La visión de las 70 Semanas de Daniel 9,24, se refiere, según Nahmánides, a aquel de los descendientes de David que será «Ungido», lo que confirma Moisés ha-Darshán a Gen. 14,18 (*Pugio,* 285). El *Séder 'Olam Rabbá,* hacia el fin (*Pugio,* 272), Sa'adia (*Emunot,* 8), e Ibn 'Ezra (a Dan. 9,24) han tratado de los 490 años que se extendieron hasta la destrucción del Templo.

Nicolás de Lira, en su «Glosa sobre Daniel», da completas explicaciones sobre esto.

CAPITULO III

El Mesías en cuanto hombre nació en Belén, según Mich. 5,1 ; véase Targum de Jonatán y Rashi (*Pugio,* 526), lo cual atestigua como un hecho el *Bĕreshit Rabbá* de Darshán (*Pugio,* 349). Pero en su naturaleza divina era eterno, según el Salmo 72,17 con la versión que de él nos ha dado el Targum de Jonatán.

CAPITULO IV

El Mesías debía nacer de una virgen.

Pruebas : a) Jeremías 31,20-21 ; b) Moisés ha-Darshán a Gen. 49,1 (*Pugio,* 354 y 755) ; c) Is. 9,5. A causa de la *Mem* cerrada

en *Lĕmarbé* ; d) Ezeq. 44,1 a 2 : puerta cerrada del santuario = seno virginal de la Madre del Mesías ; Jerusalén = iglesia cristiana ; el Templo = sacerdocio cristiano ; la puerta cerrada que sólo Dios franqueó = el cuerpo de la Madre de Dios que concibió por obra del Espíritu Santo ; e) Is. 7,14 : contra esta profecía, ponen los judíos tres objeciones : 1.ª Se trata de una *'almá*, no de una *bĕtulá* ; 2.ª Que el signo dado al Profeta no podía referirse a un acontecimiento que tendría lugar 500 años más tarde ; 3.ª Que Jesús no se llamaba Emmanuel.

Respuesta a las objeciones :

Na'ărá, Bĕtulá y *'Almá* son sinónimos : *na'ărá* = joven hasta los 15 años, sea virgen o no ; *bĕtulá* = virgen, aunque tenga 80 años ; *'almá* de rad. *na'ălám*, «estar escondido», constituye la mejor designación para la Santa Madre del Mesías. No fué a Acaz mismo, sino a la Casa de David a quien se dirigía la profecía. Ezequías, según Is. 7,1 ; II Reg. 15,37 ; 16,2,5 ; 18,2 tenía ya entonces 13 años. El nombre de Cristo fué *Yĕshua'*, pero el Mesías tenía varios nombres : Jacob le llama *Shilo* (Gen. 49,10) ; David (Psal. 72,17), «*Ynnon*» ; Jeremías (23,6), *Adonay Sidqénu* ; Is. 9,5, le da ocho nombres diferentes. Emmanuel designa su doble naturaleza : *'Immanu*, su naturaleza humana, y *El*, su naturaleza divina. El signo se extendía hasta el *Sheol* (Is. 7,11), que S. Jerónimo tradujo exactamente por «in profundum inferni». Rashi veía también en este pasaje la resurrección de la época mesiánica. Si el signo milagroso en cuestión no era sino un nacimiento humano, los médicos y astrólogos, sin ser profetas, podrían predecirlos semejantes. Como Maimónides (*Moré*, 2,1) ha hecho observar, si en la naturaleza se estudia un cuerpo compuesto, y aun un solo elemento de éste, se puede deducir la existencia del segundo elemento de la combinación.

Nosotros debemos nuestra existencia a la unión del hombre con una mujer, pero la de Adán no procedía de asociación alguna preliminar de este género, y la de Eva procedía del hombre únicamente ; se puede, pues, concluir lógicamente la posibilidad de un nacimiento proviniente de la mujer solamente, y éste es el del Mesías.

CAPITULO V

El Mesías era el Hijo de Dios y, al mismo tiempo, Dios hecho Hombre, en virtud de su doble naturaleza.

Según Moisés ha-Darshán a Gen. 37,22 (*Pugio*, 759), el Me-

sías debía ser sin padre, como un huérfano. Según *Shir ha-Shirim* R., 3,2 (*Pugio,* 698), Shĕlomó designa la Divinidad, *'em* (Cant. Cant. 3,11) la comunidad judía, y la corona con que la Madre coronó a su Hijo, el cuerpo humano. El *Midrash Tĕhil-lim,* a Sal. 4,2 (*Pugio,* 699) habla de la absolución del pecado de David por el Salomón futuro, el Mesías. El *Midrash Ruth* a 4,19 (*Pugio,* 354), se ocupa del nombre extranjero del Mesías ; y el *Bĕreshit Rabbá* Zuta in Gen. 19,32 (*Pugio,* 354) de la misma cuestión en la profecía de las hijas de Lot. En efecto, el Mesías descendía de Ruth la moabita y de Na'ama amonita, madre de Roboam (1 Reg. 14,31). Por esto ha-Darshán in Gen. 40,9 (*Pugio,* 538) llama también al Mesías una planta celeste. El *Midrash Tĕhil·lim,* al Sal. 2,8 (*Pugio,* 527) encuentra el dogma del Mesías en la Ley (Exodo 4,22), en los Profetas (Is. 52,13 ; 42,1) y en los Hagiógrafos (Sal. 110,1 a 3 ; Dan. 7,13) ; pasajes todos que se refieren al Hombre-Dios. *Bar,* en el salmo 2,12, es, según Ibn 'Ezra, el Mesías, siendo así que el versículo precedente lo intitula Dios (*Pugio,* 887) ; una explicación análoga se encuentra en el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 2,7. El *Bĕreshit Rabbá Rabbati* (de Darshán) a Gen. 42,6 (*Pugio,* 397) habla de diez soberanos universales : Dios como Creador, Nemrod, José, Salomón, Nabucodonosor, Darío el Medo, Ciro, Alejandro de Macedonia, Augusto, César de Roma ; en fin, el Mesías, que devuelve a Dios el imperio del mundo : el primero y último soberano es Dios. Según Sanhedrín, 38 a, a Is. 8,13-17 (*Pugio,* 343), el Mesías debía aparecer después del exilarcado de Babilonia y del patriarcado de Palestina. «Adonay Sĕbaot», según este profeta, designa el Mesías, el «Santuario de Israel». Que la redención futura deba ser hecha por Dios mismo, consta por el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 36,10 (*Pugio,* 641). Según el *Tanhuma* (Aharé, 12) a Is. 45,17 y Deut 33,29 (*Pugio,* 643), Israel no podía ser rescatado sino por Dios mismo. Por otra parte, el *Sifra* (*Bĕ-huqqotay,* 3,1) a Lev. 26,12 (*Pugio,* 732) nos muestra a Dios caminando sobre la tierra en la época del Mesías, e igualmente, según *Ta'anit,* 37 a (*Pugio,* 733) visita los justos en el Paraíso.

CAPITULO VI

El homenaje dado al Mesías por los Reyes de Oriente estaba ya figurado por la visita de los ángeles a Abraham (Gen. 18,2). En cuanto a los dones de los pueblos al Mesías, véase *Bĕreshit*

Rabbá Zuta a Gen. 33,11 (*Pugio*, 771), el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 72,3 (*Pugio*, 771) y Moshé ha-Darshán a Gen. 25,6 (*Pugio*, 771). En fin, Is. 60,6, Jer. 23,6, e Is. 60,2-3 concuerdan en todo con S. Mateo 2,1-8.

CAPITULO VII

El Mesías sacó del Limbo las almas.

El *Midrash Ruth* a Ruth 4,18 (*Pugio*, 287) y *Bĕreshit Rabbá Zuta* a Gen. 2,4 (*Pugio*, 288), hablan de una creación completa del Universo, como también del perfecto nacimiento de Fares, el prototipo del Mesías, porque no había aún el ángel de la muerte antes del pecado de Adán, y el Mesías viene de nuevo a suprimir la muerte. El *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 49,3 (*Pugio*, 607) hace descender al infierno a Adán, Noé, Abraam, los hijos de Ismael y los de Cetura. Según Ḥagigá, 27 a (*Pugio*, 609) los diferentes justos penetran en él sin que el fuego los consuma. David (Sal. 86,13) pidió, según el *Midrash Tĕhil·lim* in h. l., la liberación del *Sheol*; Jacob (Gen. 37,5) y Abraam (Gen. 15,15) no se libraron de él, según el Targum de 'Onqelos a Gen. 37,5, y R. Rahmon (*Pugio*, 610). Moisés mismo, según *Qohélet Rabbá* 7,13 (*Pugio*, 619), hubo igualmente de descender a él. A propósito del viaje a los infiernos de Josué ben Leví en tiempo de Simón ben Gamaliel, durante la destrucción de Jerusalén, en compañía del Mesías, Hijo de David, aclamado por los muertos como Redentor, véase Moisés ha-Darshán a Gen. 24,67 (*Pugio*, 605-606). El Mesías triunfa de Satán, según el mismo ha-Darshán a Gen. 11,28 (*Pugio*, 598), para salvar todas las generaciones de los hombres, desde el tiempo de Adán; misión para cuyo cumplimiento, según Is. 53,7, aceptó voluntariamente el dar su vida en sacrificio, según San Jerónimo entendió perfectamente este pasaje (*oblatus est quia ipse voluit*). El pecado de Adán causó la muerte del «Justo», según *Midrash Qohélet Rabbá* a Eccl. 7,13 (*Pugio*, 562), y el «Justo» en Zach. 9,9, no es otro, según Rashi in *h. l.*, que el Mesías mismo (*Pugio*, 562).

CAPITULO VIII

El Mesías debía resucitar al tercer día.

Es lo predicho por Oseas según la interpretación de R. Moisés

ha-Darshán a Gen. 22,4 (*Pugio,* 877). Subió a sentarse a la diestra de Dios ; en lo que dice el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 18,36, refiriéndose al Sal. 110,1 (*Pugio,* 882 y 476), dice de Abraam que Dios hubo de consolarle de la pena que experimentó al verse colocado a su izquierda, en tanto que el Mesías ocupaba el sitio de la derecha. En *Ḥagigá,* 14 a (*Pugio,* 345), Daniel (7,9) vió dos tronos en el cielo, uno para Dios y otro para David, es decir, para el Mesías, cuyo nombre es David, según *Eka Rabbá,* 1,51 (a Lam. 1,16 ; cf. *Pugio,* 346). Moisés ha-Darshán a Gen. 18,22 (*Pugio,* 277) pone también al Mesías a la diestra de Dios. Como «Tiqqún Sofĕrim», el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 18,29 (*Pugio,* 695 y 278), cuenta entre otros pasajes bíblicos conocidos, *Ka'ari* puesto por *Karu* en el Sal. 22,17. Esas correcciones son debidas a lo que Jeremías (8,8) llama «la pluma mentirosa de los escribas» de la gran Sinagoga.

CAPITULO IX

La misión del Mesías era dar una nueva ley, poner fin a los sacrificios y abolir las prohibiciones de alimentos.

Por eso Rashi habla a propósito de Is. 2,2 (*Pugio,* 433) de la Casa de Dios que en el futuro será elevada encima de Sión, y Jer. 31,30-31, de la renovación de la alianza, es decir, según *Mĕkilta* a Ex. 12,3 (*Pugio,* 779), de la *Torá*. También se trata de la Ley dada por el Mesías en *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 21,2 (*Pugio,* 651). Igualmente se habla de esta renovación en *Shir Rabbá* a Cant. 1,3 (*Pugio,* 885), Por esto Is. 1,11 y Malach. 1,10-11 han hablado de la cesación de los sacrificios. Solamente la ofrenda de acciones de gracias debía subsistir en el futuro, según el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal. 50,23 (*Pugio,* 814). En el culto de los sacrificios Maimónides (*Moré* 3,32 ; cf. *Pugio,* 810) ha reconocido un antídoto de la idolatría. Melchisedech, imagen del Mesías futuro, no ofreció, como lo hace notar ha-Darshán a Gen. 14,18 (*Pugio,* 840), sino el pan y el vino. El mismo autor, en su Midrásh a Gen. 41,1 (*Pugio,* 802), nos muestra al Mesías autorizando el uso de los manjares prohibidos. El cerdo se llama en hebreo *ḥazir,* porque el uso de esta carne será un día devuelto a Israel (*'atid lĕ-haḥăzir lĕ-Israel*) (*Wa-Yiqra Rabbá,* 13,5, i. f.). Se debe obediencia al Profeta salvo en los casos en que prescribe la idolatría (San. 90 a ; cf. *Pugio,* 413). Ahora bien, Jesús

era más que un profeta, puesto que el *Bĕreshit Rabbá* a Gen. 28,10 (*Pugio,* 413) coloca al Mesías, según Is. 52,13, por cima de Abraám, de Moisés y de los ángeles del servicio divino. (*Tanhuma,* Tolĕdot, i. f.).

CAPITULO X

Los discípulos del Mesías, particularmente San Pablo mediante sus Epístolas, trabajaron en extirpar la idolatría, cosa que formaba parte de la misión del Mesías.

Los mismos mahometanos, que ven un enviado de Dios en la persona de su fundador, y los judíos, que en el Talmud redactado por Rabina y R. Ashi, veneran revelaciones de Moisés en el Sinaí, se adhieren no obstante firmemente a la Ley fundamental de la Torá. El *Shir Rabbá* a Cant. 2,8 (*Pugio,* 369) ve en la supresión del culto de los ídolos la principal misión del Mesías. La plegaria de Musá para la fiesta de Año Nuevo, plegaria compuesta por los hombres de la gran Sinagoga, se expresa en los mismos términos. Todo hombre, sea cristiano, judío o musulmán, reconoce ahora a Dios como creador del mundo. El *Bĕreshit Rabbá* de ha-Darshán a Gen. 49,10 y 41,44 (*Pugio,* 828) habla de la unión de los gentiles a Israel bajo el cetro del Mesías. Según la *Mĕkiltá* (Mishpatim, 18 in Ex. 22,21 ; cf. *Pugio,* 457) los prosélitos proporcionarán sacerdotes para el templo de Dios, como el prosélito Aquila lo oyó de boca de los doctores.

CAPITULO XI

El Mesías debía presentarse bajo apariencias pobres y humildes, según Zacarías 9,9, y por eso Jesús entró en Jerusalén montado sobre una pollina (Mat. 21,1-11). Rashi, sobre este pasaje de Zacarías, reconoció una profecía referente al Mesías ; pero se engañó al añadir que ningún jefe se elevó en Israel en la época del segundo Templo que haya «dominado de un mar a otro», porque él creía que el poder del Mesías debía manifestarse de una manera material, mientras que su imperio consiste en la extensión de la Fe que el mundo debe tener en él. Sobre la humildad del Mesías, que entró en Jerusalén montado sobre un asno para obrar la redención de Israel, hay que leer también a Moisés ha-Darshán a Gen. 49,11 (*Pugio,* 842). La pasión que debía sopor-

tar el Mesías está descrita por el *Sifra Wa-Yiqrá*, par. 12,10, a propósito de Is. 53,3 (*Pugio*, 866). Según Sanhedrin, 98 a (*Pugio*, 351), Josué ben Leví encontró al Mesías padeciendo en Roma. Al fin de este capítulo menciona Jerónimo la fecha en que escribió su libro (año 1412 p. C.).

CAPITULO XII

La venida del Mesías fué anunciada de antemano por el Precursor en el desierto. El odio de los judíos contra el Mesías es la causa del destierro.

Fué San Juan Bautista quien llenó esta misión de Precursor: en el libro de ben Gorión (*Yosippón*, cp. 63) se leía: «Rabbi Yohanán bautizó en el Jordán a Jesús de Nazaret»; pero los judíos suprimieron más tarde este pasaje, al igual que otros semejantes del Talmud que atestiguan la verdad del Cristianismo. Un vestigio del *odium gratis* que ha condenado a Israel al destierro se encuentra en *Dĕbarim Rabbá* a Deut 32,20 (*Pugio*, 261). Por esto, después de la destrucción del Templo, las puertas del cielo permanecen cerradas a las súplicas de los judíos, según Bĕrakot, 32 b, apoyándose en Lam. 3,8 (*Pugio*, 911); pero, no obstante, según el *Midrash Tĕhil·lim* a Sal 65,2 (*Pugio*, 831) las puertas del arrepentimiento les quedan siempre abiertas.

Jesús es, pues, el verdadero Mesías en quien debían hallarse reunidas las 24 condiciones que Jerónimo ha enumerado en su primer capítulo. Mas si se pregunta cómo es que los doctores judíos, que día y noche se consagran al estudio del Talmud, no reconocen la verdad de los pasajes citados, no abrazan la Fe nueva, se pueden dar dos respuestas: El Talmud contiene tres materias diferentes: Reglas de derecho que se refieren a las relaciones de los hombres entre sí, como los Cánones de los Papas; preceptos y prohibiciones, a propósito de los manjares prohibidos, de los deberes del hombre para con Dios, como la oración, fiestas, el culto de los sacrificios, de los deberes recíprocos de los esposos, semejantes a los decretos de los cristianos; en fin, opiniones acerca de la creación, los Patriarcas y su historia, la naturaleza y cualidades del Mesías, del Paraíso y del infierno, de la resurrección y del Juicio futuro, que es lo que se designa con el nombre de *Haggadot* y de *Midrashim*. Son las dos primeras partes las que forman el objeto habitual del estudio de los judíos, sus con-

temporáneos, que por ahí adquieren honor y consideración en su pueblo. No obstante, algunos pasajes de la tercera parte eran leídos, pero sólo de una manera superficial, en modo que aun grandes rabinos que consagraban su vida entera al estudio del Talmud, apenas sabían una palabra de las *Haggadot*. También hay que decir que pasajes sueltos, dispersos aquí y allí, no podían producir la impresión esperada; solamente reuniéndolos en un cuerpo de doctrina y comparándolos con las enseñanzas de los Profetas se puede sacar una convicción seria. Pero los judíos están viciados por las pasiones carnales y el amor de ganancia por la usura, sin verdadero trabajo. Por esto, una matrona, viendo a R. Yoḥanán, lo comparó a los que crían puercos y a los usureros (Bĕrakot, 55 a; según Posnanski, ésta es la única cita que no está tomada de Raimundo Martí).

LIBRO SEGUNDO

De los errores del Talmud

Contiene este libro seis capítulos: Cap. 1.°: «Cosas que son contrarias a la caridad, humanidad y ley natural». Cap. 2.°: «Cosas que son contrarias al servicio de Dios y a su perfección». Cap. 3.°: «Cosas que son contrarias a la Ley mosaica y a los Profetas». Cap. 4.°: «Cosas vanas, irrisorias e inmoralidades contenidas en el Talmud». Cap. 5.°: «Cosas intolerables contra la Fe católica y Nuestro Señor Jesucristo». Cap. 6.°: «Cosas que en el Talmud representan gran perjuicio contra los cristianos que viven en relaciones con los judíos».

Nos limitaremos a dar las citas, tomándolas de Postnanski, con que corrobora cada capítulo.

CAPITULO I

1. Sanh. X, 2. y Maimónides, Mamĕrim V, 5.—2 Shĕbu'ot, 4, 6.—3. Sanh. 7, 7 (55 b).—4. Sanh. 77 a, lin. 6-8.—5. Sanh. 77 b, lin. 2-3.—6. Sanh. 78 a, lin. 2-3.—7. Sanh.

78 a, 1. 8-9 con glosa de Rashi.—8. Maimónides, Sanh. 9, 1-2.—9. Hullin, 11 b, 1.22, y Makkot 1,7 (5 b, 1. 20).—10. Yĕbamot 63 a, 1.15,18.—11. Sanh. 38 b, 1.23-24.—12. Sanh. 38 b, 1.2-7. 13. 'Erubim 18 b, 1.29-30.—14. Sanh. 10,2, 85 b, 85 a, 1.12-19.

CAPITULO II

15. Sanh. 64 b, 1.10-11 ; 1-4 ; 22-25.—16. Sanh. 61 b, 1.23-24, con Hashi *in h. l.* y Maimónides. 'Aboza Zara 3,6.—17. Shabbat, 21 b, 1.17-21 y 23 a, 1.6 y 30-35.—18. Mĕgil·lá, 7 b, 1.16-17 y 21 b, 1.10.—19. Bĕrakot, 19 a, 1.9.—20. Mĕzi'a, 59 b, 1.3-24.—21. Sukká, 45 b, 1.13-17. — 22. Baba Batra, 12 a, 1.32-33.—23. Bĕrakot, 3 a, 1.29-32.—24. Idem, 3 a, 1.39-52.—25. Idem, 7 a, 1.1-8.—26. B. Batra, 74 a. 1.10-16, con glosa de Rashi.—27. Bĕrakot, 8 a, 1.41-42.—28. Mĕzi'a, 87 a, 1.33-34.—29. Hullin, 60 b, 1.4-18.—30. Sanh., 39 a, 1.43-45.—31. Niddá, 31 a, 1.39-40.—32. Bĕrakot, 61 a, 1 6-7.—33. Rosh ha-Shaná, 17 b, 1.8-12.—34. Bĕrakot, 6 a, 1.44-49.—35. Pirqé dĕ R. Eli'ezer.—36 Sota, 10 a, 1.29,30.

CAPITULO III

37. Pirqé dĕ Eli'ézer, III.—38. *Gen. Rabbá,* III, 7 a.—39. 'Aboda Zara, 3 b, 1.20-26 y 37-38.—40. *Bĕreshit Rabbá,* 28 a, 1.24-25.—41. Mo'ed qaton, 28 a, 1.24-25.—42. Mo'ed qaton, 6 b, 1.32.—43. Ta'aniyyot, 25 a, 1.32-38.—44. 'Aboda Zara, 3 b, 1.8-9.—45. Sanh., 70 a, 1.40-43.—46. Sanh., 91 a, 1.48, con glosa de Rashi.—47. Sanh., 22 a, 1.28-32.—48. Nazir, 23 b, 1.18-20.—49. Bĕrakot, 7 a, 1.21-22.—50. Sota, 10 a, 1.2-4 y 17-19.—51. Shabbat, 55 b, 1.19-20.—52. Shabbat, 55 b, 1.35-36. 53. Shabbat, 55 b, 1. última ; 56 a, 1.1.—54. Shabbat, 56 a, 1.16-18 y 24-26.—55. Sanh., 107 a, 1.36.—56. Nĕdarim, 23 b, 1.2-5.—57. Rashi a Num., 16,6.—8. Shabbat, 3 a, 1.12-14.

CAPITULO IV

59. Rashi a Gen. 37,33.—60. Shhabbat, 89 a, 1.31-33.—61. Shabbat, 88 b, 1.22-40.—62. Mezi'a, 86 a, 1.27-32.—63. 'Abo-

da Zara, 3 b, 1.20-26 y 38-39; *Bĕreshit R.*, III, 7.—64. B. Batra, 75 a, 1.12-15.—65. Shabbat, 149 b, 1.24-47.—66. Mĕzi'a, 84 a, 1.5-18.—67. Sanh., 82 b, 1.21-25.—68. Sanh., 108 b, 1. 25-36.—69. Baba Qamma, 19 b, 1.12-16.—70. Niddá, 30 b, 1 29-42.—71. Niddá, 61 a, 1. penúltima.—72. Bĕrakot, 54 b, 1.19-26. 73. Niddá, 24 b, 1.44-46.—74. Kĕtubot, 77 b, 1.22-30.—75. Hullin, 59 b, 1.21-37.—76. B. Batra, 73 b, 1.9-14.—77. B. Batra, 73 b, 1.21-25.—78. B. Batra, 73 b, 1.27-31.—79. B. Batra, 74 a, 1.24-29 con la glosa de Rashi.

CAPITULO V

80. Maimónides, Intr. a la *Mishné Torá* —81. Shabbat, 116 a, 1.31-33.—82. Maimónides, 'Aboda Zara, IX, 1-4.—83. Shabbat, 104 b, 1.22-24.—84 'Erubín, 21 b, 1.21-22.—85. Gittin, 57 a, 1.2-10.—86. 'Aboda Zara, 20 a, 1.23.—87. Bĕrakot, 58 b, 1.3-4. 88. Bĕrakot, 58 a, 1.8.—89. Birkat ha-Minim (Tos. Bĕrakot, III, 25; Babli, 28 b.).

CAPITULO VI

90. Baba Qamma, 113 a, 1.45,47.—91. Baba Qamma, 113 b, 1.26-28. — 92. Baba Qamma, 113 b. tres líneas más abajo.— 93. Sanh., 58 b, 1.29-30.—94. Sanh., 58 b, 59 a, 1.2-4.—95. *Mĕkiltá* a Ex. 14,7, y Rashi sobre este versículo.—96. 'Aboda Zara, 26 b, 1.16-19, y Maimónides, IV, 10.—97. Ib. ib., I, 6-7.— 98. Sanh., 57 b, 1.1-2.—99. 'Aboda Zara, 26 a, 1.14-18.—100. De genitrice Salvatoris mundi primo illam «Pollutam» apellant «mundi» (*Tum'at 'olam*); alii: «Publicam meretricem (*Qĕdeshá*); Apostoles et Xti. martires: «Lenones» (*Nobehim*); sanctas vero: «Meretrices» (*Qĕdeshot*); sacram hostiam: «Corpus pollutum» (*Guf tamé'*); crucem Xti. «Abominationem» (*To'ebá*); ecclesiam vero: «Errorem» (*Ta'ut*); et praedicationem dicunt: «Ululationem» (*Nĕbihá*); Dominum N. J. Xtum. dicunt: «Spurium» (*Mamzer*); sacerdotes Dei: «Tonsos» (*Gal·lahim*), et tonsuram Sacerdotalem: «Decalvationem» (*Qorhá*); diem veneris sanctam: «Diem prophanam» (*Yom hol*); diem festum: «Ruinam» (*Ed*); et parvulos christianos: «Reptilia» (*Shĕqasim*); sponsum et sponsam: «Murilegum et Murilegam» (*Koshí wĕ-koshit*) et Orationem: «Defectum» (*Tokehá*).

APENDICE II

ESCRITOS OFICIALES JUDIOS ALEGADOS EN LA DISPUTA

Jerónimo usó ampliamente, en la Disputa, de los escritos judíos. Para ayudar al profano en la materia, y a fin de que mejor se perciba la fuerza de su argumentación, creemos útil dar una brevísima noticia de los Targumim, Talmud y Midrashim, por la parte principalísima que desempeñan en la Controversia.

I.—El Targum

Los Targumim son versiones más o menos parafrásticas de la Biblia hebrea al arameo, ya en su forma dialectal babilónica, ya en la forma palestinense.

PRIMER GRUPO: Targumim babilónicos: I. *Targum de 'Onqelos* (o Anqilas o Aqilas: 'Onqelos en la forma babilónica: Anqilas o Aqilas, la forma palestinense): Abarca todo el Pentateuco. Su autor, 'Onqelos, fué discípulo de Rabbán Gamaliel el Antiguo, muerto poco después del año setenta; por tanto, 'Onqelos vivió en la segunda mitad del siglo I y primera del II: la redacción, pues, de ese Targum hay que colocarla en el siglo II; pero parece que su redacción definitiva fué hecha en la Escuela de Sura (Babilonia) por un discípulo de Rab; de ahí que en su contenido refleja tradiciones palestinenses, pero su dialecto es babilónico.

II. *Targum de Jonatán Ben 'Uzziel*: Abarca los libros si-

guientes : Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas Menores. Parece escribió también un Targum sobre los Hagiógrafos ; habiendo sido criticado porque determinó en él la fecha de la venida del Mesías (cf. Mĕgil·lá 3 a), tal vez por eso se dejó perder. Jonatán ben 'Uzziel era discípulo de Hillel el Antiguo hacia el año 1 al 10 p. C. ; pero la redacción definitiva es posterior a la del Targum d 'Onqelos, o sea, entre el siglo III y IV, habiéndose verificado esa redacción definitiva en territorio babilónico por R. José de Pumbĕdita ; ello explica que, al igual que el Targum de 'Onqelos, siendo de tradición palestinense, esté en dialecto babilónico.

Ambos Targumim (de 'Onqelos y Jonatán) se sirvieron de tradiciones anteriores. Son los más importantes y los de más crédito entre los judíos.

SEGUNDO GRUPO : Targumim palestinenses (o escritos en el arameo de Palestina).

I. *Targum de Jerusalén fragmentario o Targum de Jerusalén* II : Parafrasea el Pentateuco ; pero no está completo. Se fija su redacción a fines del siglo III. Es un Targum muy antiguo que no alcanzó redacción definitiva.

II. *Targum de pseudo Jonatán ben 'Uzziel* o *Targum de Jerusalén* I : Abarca todo el Pentateuco ; se sirve de 'Onqelos y del Targum de Jerusalén II, ampliando el primero y resumiendo el segundo. Su redacción definitiva parece ser del siglo VII u VIII.

III. *Targum sobre los Hagiógrafos* o simplemente *Targum* : Abarca los Hagiógrafos de la Biblia hebrea, excepto Daniel, Esdras y Nehemías ; comprende tres grupos :

a) Targum de Job, de los Salmos y de los Proverbios : presenta características siríacas, y su redacción data de la segunda mitad del siglo VII ; aunque el redactor se sirvió, principalmente para el Targum de los Salmos, de documentos más antiguos

b) Targum de los cinco Mĕgil·lot : Abarca el Cantar de los Cantares, Ruth, Las Lamentaciones, Ecclesiastés y Ester. Su redacción se fija entre el siglo VIII y IX ; más que traducción es un Midrásh haggádico.

c) Targum de las Crónicas : De origen palestinense, redactado entre el siglo VIII y IX, muy haggádico también. Fué desconocido hasta el siglo XVII.

Jerónimo cita tan sólo el Targum de 'Onqelos, el de Jonatán ben 'Uzziel, y el de los Salmos, que erróneamente atribuye a Jonatán : como los rabinos no protestaron de esta atribución, pensa-

mos que tal vez en su tiempo otros muchos fueran también de esta opinión (1).

II.—El Talmud

Las tradiciones por las que regían su vida y su culto los judíos se transmitían por vía oral. Destruída Jerusalén por Tito, continuó en Jamnia la trasmisión oral de esas tradiciones (con los Tannaim o «repetidores» de la tradición, cuyo jefe era Yohanân, a quien sucedió en el año 80 Gamaliel II, nieto de Gamaliel I, descendiente de Hillel; quedando a su muerte —año 116— vinculada a su familia la dignidad de *nasi*). Disuelto por Adriano el Sanhedrín de Jamnia, R. Meir, discípulo de ʻAqiba, fundó la Escuela de Tiberías. Como la tradición oral amenazaba perderse, Rabbi Judá ha-Nasi, o ha-Qadósh (= Judá el Santo 170-237), hijo de Simón y nieto de Gamaliel II, puso por escrito esas tradiciones con el nombre de Mishná (= «repetición» de la Ley). La Mishná se divide en seis *Sĕdarim* (= órdenes) divididos en tratados; se titulan como siguen:

1.° *Sédăr Zĕraʻim*, o simientes, dividido en once tratados:

---

(1) Ediciones generales del Targum: Políglota complutense (1514-1517: carece del Targum de Jonatán ben ʻUzziel); Políglota de Amberes (Plantín, 1569-1572, contiene el texto y la traducción latina); Políglota de París, o de Le Jay (1629-1645: texto y traducc. latina); Políglota de Londres (Walton, 1654-1657: texto y traducc. latina); Biblia rabínica de Buxtorf (Basilea, 1619), de Bomberg (Amsterdam, 1700-1705) y de Wilna. — 2: Ediciones parciales: Targum de ʻOnquelos: Ed. Crítica Berliner (Berlín, 1884). Targum de Jonatán ben ʻUzziel: Ed. Crít. Paûl de Lagarde (*Prophetae Chaldaice*, Lipsiae, 1872); cf. P. Churgin (*Targum Ionathan to the prophets*, New York, 1928). Targum del pseudo Jonatán: Ed. Crítica Ginsburger (Berlín, 1903). Targum de Jerusalén fragmentario: Ed. Crít. Ginsburger (Berlín, 1899). Targum de los Cinco Megillot: Ed. Hübsch (Praga, 1866) y P. de Lagarde (*Hagiographa Chaldaice*, Lipsiae, 1873); el Targum del Cantar de los Cantares: R. A. Melamed (*The Targum to Canticles*, Philadelphia, 1921), y la trad. francesa de este Targum: Paûl Gullian (de Cant. de Cant., Sal. 67, etc., París, 1925). Cf. también Franz Praetorius, *Das Targum zu Josua* (Berlín, 1899), y *Das Targum zum Buch der Richter* (Berlín, 1900); Stenning, *The Targum of Isaiah* (Oxford, 1949). Sperber tiene preparada la edición crítica de ʻOnqelos (Ms. 2.363 del Museo Británico) y de los Profetas anteriores. El Prof. Alejandro Díez Macho, M. S. C., prepara la edición crítica de los Targumim, a base de Mss. babilónicos muy importantes descubiertos por él en Nueva York.

1) Bĕrakot, o bendiciones. 2) Pea (o rincón del campo que ha de reservarse para los pobres). 3) Ben dĕmay (= duda) (sobre los frutos). 4) Kil'aim (= mezclas prohibidas de animales, etc.). 5) Shĕbi'it, o año sabático. 6) Tĕrumot, tributos (a los sacerdotes). 7) Ma'asrot, o diezmos debidos a los levitas. 8) Ma'ăser Shení, o segundo diezmo, 9) Hal·la, o tributo de la masa a los sacerdotes 10) 'Orlá, o la circuncisión de árbol joven (impureza de los frutos). 11) Bikkurim, o primicias.

II. *Séder Mo'ed,* o asambleas o fiestas, contiene doce tratados: 1) Shabbat. 2) 'Erubim, o mezclas (medios artificiales para aliviar las obligaciones sabáticas). 3) Pĕsahim o Pascua. 4) Shĕqalim o siclos (impuesto del Templo). 5) Yoma o día (de la fiesta de la Expiación). 6) Sukka o Tabernáculos (sobre esta fiesta). 7) Besa o Yom tob, huevo o día de fiesta (prohibiciones en los días de fiesta). 8) Rosh ha-Shaná o Año Nuevo. 9) Ta'ănit o ayuno. 10) Mĕgil·lá o rollo de Ester (lectura de ese libro y fiesta de Purim). 11. Mo'ed qaton o media fiesta. 12) Hagigá: ofrenda o sacrificio (de las grandes *fiestas* de peregrinación a Jerusalén).

III. *Séder Nashim* o mujeres.—Contiene siete tratados: 1) Yĕbamot o esposas (del hermano: legislación sobre la Ley del Levirato). 2) Kĕtubot o contratos (de matrimonio). 3) Nĕdarim o votos. 4) Nazir, sobre el nazareato. 5) Sotá, mujer sospechosa de adulterio. 6) Gittim, o divorcio. 7) Kiddushin, o esponsales (y uniones matrimoniales).

IV. *Séder Nĕziqin* o perjuicios (contratos); contiene diez tratados: 1) Baba Qamma, o primera puerta (o sección: perjuicios en general y sus reparaciones). 2) Baba Mĕsi'a o puerta del medio (perjuicios en muebles e inmuebles, usura de alquileres). 3) Baba Batra, o última puerta (adquisiciones, ventas y sucesiones). 4) Sanhedrín (tribunales y penas capitales). 5) Makkot, o flagelación. 6) Schĕbu'ot o juramentos (especies, valor, depósitos). 7) 'Eduyyot o testimonios. 8) 'Aboda Zara o idolatría. 9) Pirqé Abot, o simplemente Abot = sentencias de Padres (Doctores). 10) Horayot, o arbitrajes.

V. *Séder Kodashim,* o cosas santas. Contiene once tratados: 1) Zĕbahim o víctimas (sacrificios). 2) Menahot, u ofrendas (de alimentos). 3) Hul·lin (de animales profanos, cosas profanas que no se puede ofrecer ni comer). 4) Bĕkorot, o primogénitos. 5) 'Arakim, o estimaciones (relativas a las cosas santas). 6) Tĕmura = cambio o conmutaciones (sustituciones a las ofrendas). 7) Kĕri-

tot = exclusiones o excomuniones. 8) Mĕ'ilá, o profanación de las cosas santas. 9) Tamid, o sacrificio cotidiano (perpetuo). 10). Middot, o medidas (y descripción del Templo). 11) Qinnim o nidos (de palomas) : sacrificios de pájaros, ofrenda de los pobres.

VI. *Séder Tohŏrot*, o impurezas (*purificaciones*) ; contiene doce tratados : 1) Kelim, o utensilios. 2) Ohŏlot, o tiendas (impureza de las habitaciones a consecuencia de una muerte). 3) Nĕga'in, de los leprosos. 4) Pará, o vaca roja. 5) Tohŏrot, de impurezas diversas. 6) Miqwa'ot, o baños rituales. 7) Niddá, o separación (impurezas de las mujeres). 8) Makshirin, o rectificaciones (impurezas de animales muertos). 9) Zabín, o flujo de sangre. 10) Tebul yom, o ablución del día. 11) Yadayim, o ablución de las manos. 12) 'Uquĕsim, o peciolos (de los frutos) : impurezas de los frutos.

Más tarde, hacia el fin del siglo IV se redactó la Toseftá, o adición o complemento de la Mishná. Abarca los mismos tratados que ésta, menos Abot, Tamid, Middot y Qinnim. Las tradiciones que contiene la Toseftá se llaman Baraytot (plural de Barayta), es decir, «exteriores a la Mishná».

Como la Mishná suponía el conocimiento perfecto de las tradiciones orales, se limitaba a aludir a éstas. A medida que estas tradiciones se debilitaban, se vió la necesidad de consignarlas por escrito, cosa que se hizo en forma de comentario a la Mishná, escrito en arameo por los doctores Amoraim o comentadores. Este comentario de la Mishná se llamó Gĕmará o Complemento. El Talmud no es más que la Mishná acompañada de su Comentario o Gĕmará. Y como hay dos comentarios (Gĕmará de Palestina y Gĕmará de Babilonia) se originaron dos Talmudes : el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Babilonia.

La Gĕmará palestinense fué iniciada por R. Yohanán Bar Nappaha (199-279) ayudado por R. Simlay : la completaron después principalmente R. Mani, R. Abún y su hijo José Ben Abún, siendo acabada por los Amoraim del siglo IV (hacia el 385). Esta Gĕmará de Palestina abarca los cuatro primeros *Sĕdarim* de la Mishná (Zĕra'im, Mo'ed, Nashim, Nĕziqim excepto los tratados 'Eduyyot y Abot) y el tratado Niddá (del 6.° *Séder*).

Talmud de Babilonia.—Abba Areka, o simplemente Rab (El Maestro), de origen babilónico, y discípulo en Séforis de R. Judá el Santo, llevó la Mishná de su maestro a Babilonia ; allí enseñó primero en Nĕharde'a, y después fundó escuela propia en Sura. Ayudado por Mar Samuel (Samuel Yarkinaá, 165-257) comenzó la Gĕmará de Babilonia comentando en arameo la Mishná. La obra

se continuó en diversas escuelas de Babilonia. R. Ashi (352-427), Jefe de la Escuela de Sura en 370, redujo a unidad todos esos comentarios diversos y su sucesor Rabina II Ben Ḥuna (muerto el 499-500) puso por escrito la síntesis verificada por Ashi, saliendo así el Talmud de Babilonia, cuya compilación acabó R. José al fin del siglo v.

El Talmud de Babilonia abarca los tratados de la Mishná, excepto el primer *Séder* (de éste tan sólo tiene el tratado Bĕrakot) y el último *Séder* (del que sólo contiene el trat. Niddá); le faltan también los tratados 'Eduyyot, Middot y Qinnim y una parte de Abot y de Tamid.

La lengua de la Mishná es el hebreo; la del Talmud o Gĕmará es el arameo, con citas en hebreo de los doctores más antiguos. El Talmud de Jerusalén es más antiguo, pero más oscuro que el de Babilonia. Es este último el Talmud por antonomasia. Uno y otro están divididos en folios a y b (recto y verso de la primera edición), según los cuales se citan.

Tratados suplementarios del Talmud de Babilonia (de la época talmúdica): 1) Abot dĕ R. Natán (continuación del Pirqé Abot) 2) Sofĕrim, o Maséket Sofĕrim (de época postalmúdica). 3) Ebel Rabbati, o Sĕmaḥot (ya se cita en el Talmud). 4) Kal·lá, o Kal·lá Rabbati sobre el matrimonio y la castidad, es anterior al Talmud de Jerusalén. 5) Dérek Ereṣ Rabbá. 6) Dérek Ereṣ Zuta. 7) Péreq Salom.

Tratados suplementarios al Talmud de Jerusalén (más recientes aún que los anteriores): 1) Maséket Séfer Torá. 2) Mĕzuzá. 3) Tĕhil·lin. 4) Ṣiṣit. 5) 'Abadim. 6) Kutim. 7) Gerim.

III.—Los Midrashim

Los Midrashim, o Midrash, son comentarios de la Escritura, a la cual siguen versículo por versículo. Predomina en ellos, no el elemento halákico, como en el Talmud, sino el haggádico. A diferencia del Talmud, los Midrashim están escritos en hebreo. Se dividen en siete grupos:

Primer grupo. Midrashim antetalmúdicos.—Predomina en ellos todavía el elemento halákico; reflejan las tradiciones palestinenses, y son los tres siguientes: 1) *Mĕkiltá*, atribuído a R. Ismael; abarca una parte del Exodo, y data de la primera mitad

del s. III, aunque refleja la tradición palestinense anterior 2) *Sifra* (antiguamente: *Sifra dĕ Rabbi Rab*), llamado también *Torat Kohanim*, es un comentario del Levítico. Su redactor es R. Rab (R. Abba Areka), que dirigió la Escuela de Sura desde el 219-247. Usó documentos recibidos de su tío R. Hil·la, y de las enseñanzas de Judá el Santo, cuyo discípulo había sido. 3) *Sifrei* (o *Sifré* o *Sifrí*), o *Sifrei R. Rab*: Comentario a los Números y al Deuteronomio: el primero probablemente obra de R. Simeón, y el segundo de R. Ismael; la Escuela de Rab reunió los dos comentarios bajo el nombre de Rab; esta compilación data ya del s. III.

Segundo grupo. Midrash Rabbá o Rabbot.—Es una colección de diez comentarios de fechas diferentes, talmúdicos o postalmúdicos, reunidos el s. XIII en un solo volumen. Se atribuyó a Rabbá Bar Nahneimi, que vivía al fin del s. III (de ahí el nombre de Rabbá): 1) *Bĕreshit Rabbá*: Comentario al Génesis. Redactado en Palestina en el s. VI (excepto los cinco últimos capítulos, que datan del s. XI o XII. 2) *Shemot Rabbá*: Sobre el Exodo. Data del s. XI o XII. 3) *Wa-Yiqrá Rabbá*: Sobre el Levítico. Redactado en Palestina, a mediados del s. VI. 4) *Ba-Midbar Rabbá*: Sobre Números. Obra de dos autores, el último de los cuales escribió en el s. XII. 5) *Dĕbarim Rabbá:* Sobre el Deuteronomio. Redactado hacia el año 900. 6) *Shir Ha-shirim Rabbá:* Sobre el Cantar de los Cantares. Anterior a la segunda mitad del s. IX (pues cita el *Pĕsiqa Rabbatí*) y posterior a la primera mitad del s. VII (pues cita al Wayiqrá Rabbá). 7) *Midrash Ruth Rabbá:* Sobre Ruth. De la misma época que el anterior (entre el s. VII y IX). 8) *Midrásh Eka Rabbatí:* Sobre las Lamentaciones. Redactado en Palestina en la segunda mitad del s. VII. 9) *Midrash Qokelet Rabbá:* Sobre el Eclesiastés. Redactado entre el s. VI y IX (anterior al *Pĕsiqa Rabbatí* y posterior al *Bĕreshit Rabbá*). 10) *Midrash Ester Rabbá*, llamado también *Hagadat Mĕgil·la:* Sobre Ester. Empleado ya por Iosippon en el s. X.

Tercer grupo. Pĕsiqa.—Este grupo, en lugar de comentar totalmente un libro bíblico (versículo por versículo), comenta tan sólo diversas partes de él con ocasión de su lectura en los días de fiesta; de ahí su nombre de *Pĕsiqa*. 1) *Pĕsiqa Lĕ-Rab Kahana*, o simplemente *Pĕsiqa:* Anterior al *Bĕreshit Rabbá* fué redactado en Palestina hacia el s. V. La atribución a R. Kahana ben Tahlifa, que vivía del 330 al 411, viene de una falsa abreviatura del *Pĕsiqa*. 2) *Pĕsiqa Rabbatí:* Redactado hacia la segunda mitad del s. IX (setecientos setenta y siete años después de la

destrucción de Jerusalén). 3) *Pĕsiqa Zutarta:* Su nombre antiguo y real es *Leqah Tob.* Comenta el Pentateuco y los Cinco Mĕgillot ; su autor, R. Tobiyya ben R. 'Eli'ezer, lo redactó en Castoria (ciudad de la actual Bulgaria) a fines del s. XI o comienzos del XII. Compila Midrashim antiguos y se sirve también de la literatura de la época gaónica ; por su forma y contenido pertenece más al grupo VI (de los Darshanim) que no a la *Pĕsiqa.*

Cuarto grupo. Midrashim a nombre de antiguos rabinos, pero de épocas y naturaleza diversas. 1) *Pirqé dĕ Rabbi 'Eli'ezer* (*Barayta dĕ R. 'Eli'ezer*) : Del s. VIII o posterior a él ; pertenece, por las explicaciones que da a Números, a la literatura cabalística. 2) *Tanhuma:* Sobre el Pentateuco. Hay tres redacciones de este Midrash, y son, por orden de antigüedad : *a*) *Tanhuma* II, editada por Guber en 1865, y anterior, según él, al *Bĕreshit Rabbá,* a la *Pĕsiqa* y al Talmud de Babilonia ; redactado hacia el año 400 por la Escuela de R. Tanhuma ben Abba, que enseñó hacia el 340; refleja tradiciones palestinenses. *b*) Segunda redacción : *Yĕlamdenu.* Sólo se conservan las citas que de él toma el *Yalqut Shim'oni,* quien lo distingue del *Tanhuma. c*) Tercera redacción : *Tanhuma* I : Es un resumen del *Tanhuma* II y del *Yĕlamdenu* ; redactado hacia el 850 en Grecia o en Italia del Sur.

Quinto grupo : Lo constituyen tres Midrashim que completan el *Midrash Rabbá,* aunque sin llevar este nombre. 1) *Midrash Mishle:* Sobre los Proverbios. Compuesto por un autor babilónico poco después del Talmud de Babilonia (ya lo cita Yĕhuday Gaón, 756 al 769). 2) *Midrash Shemuel:* Sobre los libros de Samuel. Llamado también por Rashi *Haggadat Eres Israel.* Su autor, palestinense, lo escribió a principios del s. XI ; es una compilación de Midrashim y Haggadot palestinenses. 3) *Midrash Tĕhil·lim:* Sobre los Salmos, llamado también *Sohar Tob.* Tiene dos partes : *a*) la primera, del Salmo 1 al 118 inclusive, es de un autor palestinense del s. XI, y contiene muchas interpretaciones mesiánicas ; *b*) la segunda parte, del Salmo 119 en adelante, es obra de Matatías ha-Yisharí (uno de los rabinos asistentes a la Disputa de Tortosa), que la compuso hacia el año 1400, sirviéndose de documentos antiguos (entre ellos el *Yalqut Shim'oni* para catorce Salmos; el comentario a los Salmos 123 y 131 de la edición de Buber son de este último, que también se sirvió de Midrashim antiguos) ; en esta segunda parte apenas si aparecen interpretaciones mesiánicas.

Grupo sexto. Darshanim: Los Midrashim de este grupo tie-

nen por autores a los Darshanim o predicadores ; son como colecciones de homilías hechas a base del Talmud y de Midrashim antiguos, y comentando no sólo un libro de la Escritura, sino varios, y aun a veces la Escritura entera. 1) *Midrash Aggada:* Sobre el Pentateuco. Data del s. XI. Cita el *Midrash Rabbá* y el Talmud de Babilonia ; es anterior al *Pěsiqa Zutarta* o *Midrash Leqaḥ tob* que le cita. 2) *Běreshit Rabbatí* : Sobre el Génesis, llamado también *Běreshit Rabbá lě-Rabi Moshé Ha-Darshán.* Este Midrash formaba parte de un comentario de la Biblia titulado *Yěsod* (fundamento), hoy perdido, salvo citas conservadas en el Yalqut Shim'oni, en el Abqad Rokel de R. Masir, y numerosas citas de pasajes del *Běreshit Rabbá* de Moshé Ha-Darshán en el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí, en las observaciones de José de Voisin y en *Arcana* de Pedro Escalígero (Galatino) : Rappoport descubrió un manuscrito abreviado del *Běreshit Rabbatí* ; y Epstein editó lo que se conserva del comentario de Moisés ha-Darshán. Moisés ha-Darshán compuso el *Běreshit Rabbá* en Narbona, a mediados del siglo XI : ha sido editado, según las citas conservadas en Raimundo Martí, por Brierre-Narbonne. En 1940 lo editaba Ch. Albeck a base del Códice de Praga, con notas e introducción en hebreo : Midrash *Běreshit Rabbatí nosad 'al sifró shel R Moshé ha-Darshan* (Jerusalem, Mekizé Nirdamim ; 1940 ; 276 pp.). Además de *Běreshit Rabbá* y *Běreshit Rabbatí*, se le llamaba también *Běreshit Rabba Magna, Běreshit Rabba Maior, Běreshit Magna Antiqua* o *Běreshit dě ha-Darshán* ; en tanto que al *Běreshit Rabbá,* de que hablamos en el Grupo segundo, se le llamaba (en la Disputa de Tortosa) *Běreshit Rabba Minor,* o *Běreshit Qětanná. Běreshit Rabba Zota.*—También escribió Darshán un *Midrash Těhil·lim o Tehil·lim Rabbati,* sobre los Salmos ; de este Midrash tan sólo quedan algunas citas en el *Arcana Catholicae Fidei* de Galatino.—3) *Midrash sekel tob* : Abarcaba todo el Pentateuco ; pero sólo se conserva el Comentario desde el Génesis 15 hasta el Exodo 18 inclusive. Fué redactado en Roma por R. Měnahem ben Salomon, en 1139.—4) *Yalqut Shim'oni* : Abarca toda la Biblia hebrea, y es por ello la colección midráshica más importante ; redactado en la primera mitad del s XIII ; su autor, R. Simón, Jefe de los Darshanim de Francfort (Simeón Gara, s. XIII).—5) *Midrash ha-Gadol,* sobre el Pentateuco : Compilado posteriormente a Maimónides ; nació probablemente en Arabia, y aunque

de época tardía, es muy útil, porque cita numerosas textos antiguos (talmúdicos, midráshicos).

Acerca de los Midrashim, cf. la obra clásica de Zunz, *Die gottesdienslichen Vorträge der Juden* (2 ed. Frankfurt a. M., 1892), pp. 87-315.

INDICE

DE

LA DISPUTA DE TORTOSA

INDICE

LA DISPUTA DE TORTOSA

SEGUNDA PARTE

CONTENIDO DOCTRINAL Y VALORACIÓN DE LOS ARGUMENTOS

Págs.

FE DE ERRATAS

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
18	nota 24, lín. 6	*dan l'Eglise*	*dans l'Eglise*
25	nota 44, lín. 3	CEGIL	CECIL
26	lín. 1	judío. Jerónimo	judío Jerónimo
28	nota 49, lín. 12	Pascual	Pascal
29	nota 52, lín. 3	144-45	p. 44-45
35	nota 8, lín. 18	in Osterrreich,	in Osterreich,
35	nota 8, lín. 5	(*Osar*	*Osar*
35	nota 8, lín. 21	Ja'agob	*Yă'aqob*
35	nota 8, lín. 24	Habberstam	Halberstam
35	nota 8, lín. 24	*Yeshurum*	*Yeshurun*
35	nota 8, lín. 26	merec	merece
36	lín. 9	mi' uṭ ha	mi 'uṭ ha-
37	lín. 13	deslizara	se deslizara
37	nota 13, lín. 3	de todo	de toto
40	nota 19, lín. 1	Yĕoshua'	Yĕhoshua'
45	lín. 11	dos a cuatro	dos o cuatro
48	nota 28, lín. 19	Podiaunucis	Podionucis
49	nota 30, lín. 10	FRAY ANDRÉS VI-CENTE	FRAY ANDRÉS FE-RRER
54	lín. 10	Nahmán	Naḥmán
57	lín. última	detalle de argmen-tación	detalle la argu-mentación
60	lín. 14	día del	día de la destruc-ción del
61	lín. 15	se habían	se había
83	lín. 14	erat	crant
110	lín. 16	a fin	al fin
132	lín. 5	dedica hacer	dedica a hacer
146	lín. 29	llevo	llevó
147	lín. 28	exagerado	exagerando
163	lín. 31	*Antti-*	*Anti-*
163	lín. 32	*nostris.* et	*nostris, et*
159	nota 69, lín. 22	del siglo XV,	del siglo XVI,
172	nota 3	*Sĕqi'in*	*Shĕqi'in*
173	lín. 9	*'glossa*	*(Glossa*
173	nota 9	BUFER	BUBER
174	nota 13, lín. 3	*Eli(ezer*	*Eli'ezer*
174	nota 15, lín. 4	*Shĕqi(in*	*Shĕqi'in*
175	nota 19, lín. 3	*Shĕqi(in*	*Shĕqi'in*

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
176	lín. 16	ps. 72,	ps. 71,
176	nota 24, lín. 2	escrto	escrito
183	lín. 15	*Qoḥelet*	*Qohelet*
195	lín. 15	repertebatur	reperiebatur
202	lín. 33 y lín. 35	*Qoḥelet*	*Qohelet*
210	lín. 28	ed. de P. N.	ed. de B. N.
221	lín. 16	*Šĕqi'in*	*Shĕqi'in*
222	nota 80, lín. 11	fasiseismo	fariseismo
231	nota 1	op. 1-10	cap. 1-10
234	lín. 23	Dice	"Dice
239	nota 14, lín. 5	I, 57); VI, 11	I, 57; VI, 11
241	nota 20	Pérep.	Pereq
243	nota 27, lín. 3	HOLAZAMMER	HOLZAMMER
244	nota 35	Cr. ALÁ-	Cf. ALÁ-
252	nota 52	*Quaestonibus*	*Quaestionibus*
260	lín. 36	ps. 75, 8-10	ps. 71, 8-10
297	lín. 19	*'ălamót*	*'ălamót*
297	nota 14, lín. 1	*Adv. Iudaeus*	*Adv. Iudaeos*
298	lín. 3	hastal es	hasta el
309	lín. 3	(cf. p. 310)	(cf. pp. 208-209)
316	nota 4, lín. 5	uichil centra me	nichil contra me
320	nota 12	el cp. 2 de la primera parte	el cap. 3 de la I.ª Parte
321	nota 35, lín. 1	reperiatur in-	reperitur in
352	lín. 12	*ka'ări*	*ka'ări*
356	cap. II, lín. 2	con Hashi	con Rashi
356	cap. II, lín. 2	'Aboza Zara	'Aboda Zara
357	cap. IV, lín. 1	Shhabbat	Shabbat
365	lín. 30	*Qokelet*	*Qohelet*

Nihil obstat:

El censor, Dr. Angel Fábrega

Imprímase:

Gregorio, *Arzobispo-Obispo de Barcelona*

7 de octubre de 1953

Nihil obstat:

Celestino Moreno. *Censor religioso.*

Imprímase:

José Fernández. *Provincial.*

3 de diciembre de 1954

INDICE BIBLICO

INDICE BIBLICO

ECLESIÁSTICO

ISAÍAS

JEREMÍAS

LAMENTACIONES

EZEQUIEL

DANIEL

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

INDICE
DE
LA DISPUTA DE TORTOSA

INDICE

LA DISPUTA DE TORTOSA

SEGUNDA PARTE

Contenido Doctrinal y Valoración de los Argumentos

FE DE ERRATAS

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
18	nota 24, lín. 6	*dan l'Eglise*	*dans l'Eglise*
25	nota 44, lín. 3	Cegil	Cecil
26	lín. 1	judío. Jerónimo	judío Jerónimo
28	nota 49, lín. 12	Pascual	Pascal
29	nota 52, lín. 3	144-45	p. 44-45
35	nota 8, lín. 18	in Osterrreich,	in Osterreich,
35	nota 8, lín. 5	*(Osar*	*Osar*
35	nota 8, lín. 21	Ja'agob	*Yă'aqob*
35	nota 8, lín. 24	Habberstam	Halberstam
35	nota 8, lín. 24	*Yeshurum*	*Yeshurun*
35	nota 8, lín. 26	merec	merece
36	lín. 9	mi' uṭ ha	mi 'uṭ ha-
37	lín. 13	deslizara	se deslizara
37	nota 13, lín. 3	de todo	de toto
40	nota 19, lín. 1	Yĕoshua'	Yĕhoshua'
45	lín. 11	dos a cuatro	dos o cuatro
48	nota 28, lín. 19	Podianucis	Podionucis
49	nota 30, lín. 10	Fray Andrés Vicente	Fray Andrés Ferrer
54	lín. 10	Nahmán	Naḥmán
57	lín. última	detalle de argmentación	detalle la argumentación
60	lín. 14	día del	día de la destrucción del
61	lín. 15	se habían	se había
83	lín. 14	'rat	crant
110	lín. 16	a fin	al fin
132	lín. 5	dedica hacer	dedica a hacer
146	lín. 29	llevo	llevó
147	lín. 28	exagerado	exagerando
163	lín. 31	*Antti-*	*Anti-*
163	lín. 32	*nostris.* et	*nostris, et*
159	nota 69, lín. 22	del siglo xv,	del siglo xvi,
172	nota 3	*Sĕqi(in*	*Shĕqi'in*
173	lín. 9	*'glossa*	*(Glossa*
173	nota 9	Bufer	Buber
174	nota 13, lín. 3	*Eli(ezer*	*Eli'ezer*
174	nota 15, lín. 4	*Shĕqi(in*	*Shĕqi'in*
175	nota 19, lín. 3	*Shĕqi(in*	*Shĕqi'in*

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
176	lín. 16	ps. 72,	ps. 71,
176	nota 24, lín. 2	escrto	escrito
183	lín. 15	*Qoḥelet*	*Qohelet*
195	lín. 15	repertebatur	reperiebatur
202	lín. 33 y lín. 35	*Qoḥelet*	*Qohelet*
210	lín. 28	ed. de P. N.	ed. de B. N.
221	lín. 16	*Sĕqi'in*	*Shĕqi'in*
222	nota 80, lín. 11	fasiseismo	fariseismo
231	nota 1	op. 1-10	cap. 1-10
234	lín. 23	Dice	"Dice
239	nota 14, lín. 5	I, 57); VI, 11	I, 57; VI, 11
241	nota 20	Pérep.	Pereq
243	nota 27, lín. 3	HOLAZAMMER	HOLZAMMER
244	nota 35	Cr. ALÁ-	Cf. ALÁ-
252	nota 52	*Quaestonibus*	*Quaestionibus*
260	lín. 36	ps. 75, 8-10	ps. 71, 8-10
297	lín. 19	*'ălamót*	*'ălamót*
297	nota 14, lín. 1	*Adv. Iudaeus*	*Adv. Iudaeos*
298	lín. 3	hastal es	hasta el
309	lín. 3	(cf. p. 310)	(cf. pp. 208-209)
316	nota 4, lín. 5	uichil centra me	nichil contra me
320	nota 12	el op. 2 de la primera parte	el cap. 3 de la I.ª Parte
321	nota 35, lín. 1	reperiatur in-	reperitur in
352	lín. 12	*ka'ări*	*ka'ări*
356	cap. II, lín. 2	con Hashi	con Rashi
356	cap. II, lín. 2	'Aboza Zara	'Aboda Zara
357	cap. IV, lín. 1	Shhabbat	Shabbat
365	lín. 30	*Qokelet*	*Qohelet*

Nihil obstat:

El censor, Dr. Angel Fábrega

Imprímase:

Gregorio, *Arzobispo-Obispo de Barcelona*

7 de octubre de 1953

Nihil obstat:

Celestino Moreno. *Censor religioso.*

Imprímase:

José Fernández. *Provincial.*

3 de diciembre de 1954